كشف ما يرد به على الفصوص

المسمى

عين الحياة

في معرفة الذات والأفعال والصفات

تأليف

أبي الفتح محمد بن مظفر الدين المكي

المتوفى في حدود سنة ٩٢٦ هـ

ويليه

الاغتباط بمعالجة ابن الخياط

(في أجوبة سُئل عنها بحضرة الشيخ محيي الدين ابن عربي)

تأليف

الشيخ الإمام مجد الدين الفيروزابادي

المتوفى ٨١٧ هـ

تحقيقه وتخريجه وتعليقه

الشيخ أحمد فريد المزيدي

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKI
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Title : Kašf mā yuraddu bihī 'alā al-Fuṣuṣ
al-'iġtibāṭ bimu'ālajat Ibn al-Ḫayyāṭ
classification: *Sufism*
Author :Muhammad ben Muzaffaruddin al-Makki
Majduddin al-Fayrūzābādi
Editor :Ahmad Farid al-Mizyadi
Publisher : Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Pages : 200
Year : 2008
Printed in : Lebanon
Edition : 1st

الكتاب: كشف ما يرد به على الفصوص
يليه: الاغتباط بمعالجة ابن الخياط
التصنيف : تصوف
المؤلف : محمد بن مظفر الدين المكي
ومجد الدين الفيروزابادي
المحقق : الشيخ أحمد فريد المزيدي
الناشر : دار الكتب العلميـــة - بيروت
عدد الصفحات: 200
سنة الطباعة : 2008
بلد الطباعة : لبنان
الطبعة : الأولى


ISBN 2-7451-5803-1 (10 dig)
ISBN 978-2-7451-5803-1 (13 dig)



دار الكتب العلمية
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971
بيروت - لبنان




الطبعة الأولى
٢٠٠٨م - ١٤٢٩ هـ

دار الكتب العلمية
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971
بيروت - لبنان

Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.O.Box: 11-9424 Beirut-lebanon
Riyad al-Solh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة،
مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨١٠ ٨٠٤ ٥ ٩٦١+ /١١/١٢
فاكس: ٨١٣ ٨٠٤ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ٩٤٢٤-١١ بيروت - لبنان
رياض الصلح - بيروت ٢٢٩٠ ١١٠٧

http://www.al-ilmiyah.com
sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

حمدًا لمن أبرز الحقيقة المحمدية، والرقيقة الأحمدية من نور الذات الأحدية بالتجلي الذاتي، والفيض الأقدسي، وشكرًا لمن فصَّل من نور الجمع الذاتي جميع الأعيان الكونية بالتجلي الصفاتي، والفيض المقدس، وخصَّ هذه الأمة المحمدية بالخليفة الأعظم، والختم الأكرم والإمام الأنفس، هيولي الكمال الراسخ ومعدن المجد الشامخ، مركز الكلمة العظيمة الباهرة، نقطة دائرة الأفلاك، وما حوته من الأسرار الباطنة والظاهرة، صاحب الباطن والخفاء، ومحل الظهور والاصطفاء، قطب العجائب، وفلك الغرائب، تاج المحاسن والجمال، وإكليل السناء والبهاء والكمال، مجمع البحرين، وإنسان عين العين، روح الأكوان، ورياح أهل العرفان، قمة الوجود، وشمس أهل الشهود، هدهد الأحبار، وكنز الأسرار، نبأٌ عظيم، وملك كريم، نور الأنوار، وسر الأسرار، روح العبارات، وسر الإشارات، روح المعاني، وسر المباني، شجرة النور، وزيتونة الحبور، ومعدن السرور، ممدود المعلومات، مظهر الأسماء والصفات والذات، آدمي النشأة، محمدي الخلقة، بدر البدور، ومجلى الانجلاء، وكمال الظهور والشمس الطالع في سماء التنزيه، والقمر الساطع في أراضي التشبيه، شاهين الوجود وباز كل موجود، الحجر المكرم والسر المطلسم، السر المصون، تحت حجاب الصون، المعلوم الذات، المجهول الصفات، المعروف الاسم، المجهول الجسم، هو عنقاء المغرب، هو الحجر الأسعد، مَنْ لثمه يسعد، هو الكبريت الأحمر، والسر المضمر، هو إكسير المعارف وشمس العوارف، بل هو شمس المعارف، وبحر اللطائف، هو كيمياء السعادة، وسيمياء السيادة، هو الرحمة الواسعة، والروضة اليانعة، هو جنة الرضوان، جنان أهل العرفان.

وصلاةً وسلامًا على سيدنا محمد مرآة الذات، مسمى الأسماء والصفات، مهبط أنوار الجبروت، منزل أسرار الملكوت، مجمع الحقائق، وكنز الدقائق، وعلى آله الحاملين لواء أسراره المتمتعين بلوامع أنواره، ومطالع أقماره، وسواطع أبداره، وأصحابه نجوم هديه، وشمس رشده، ونور أقماره، وعلى ورثته الناظرين بالعينين:

العين الأحدية والعين الواحدية، الماحين نقطة الغين والأين بالعين الإلهية.

وبعـــد هـــذا النعت الجميل الذي نعته به الشيخ الداموني الجليل، وعلى الله قصد الـــسبيل، فهذا كتابٌ نافعٌ عظيم، جديد من درر التراث الإسلامي الصوفي، صنفه الشيخ المكـــسي ليبين به الاعتراضات والانتقادات الزائفات، التي رُمي بها الشيخ الأكبر بغير وجه حق، يرد بها من لم يلتزم صحة النقل عن الشيخ.

فكان لزامًا من ذلك توضيح هذه المسائل الموضوعة، وردّ تلك الأباطيل المصنوعة، وجعلـــها في ميزان البحث والتحقيق، حتى يهتدي القارئ والباحث طالب العلم الشريف إلى الحق والصواب في جانب الشيخ محيي الدين بن عربي- قدس الله سره العزيز-.

فقـــد استعرض المصنف عقيدة الشيخ من كتبه وهو بهذا النقل يوضح براءة الشيخ مـــن فهم المخالفين للفصوص، وأن عقيدته هي عقيدة أهل السنة والجماعة والمحققين من العلماء العارفين، وما الفصوص إلا مشربٌ وفتح خصوصية من الحق الكريم.

فحـــوى هـــذا الكتاب والذي بعده للمجد الفيروزآبادي ردّ الاعتراضات، وذلك بالتوجيه النقلي، والعقلي.

واعلـــم أنـــك ســـتعجب أخي القارئ مما تراه في هذين الكتابين، حيث مفاجأة الإيـــضاح، وبـــيان الاتضاح، وأن ما اعتقده قارئ أو سامع مقلد في ذم الشيخ ابن عربي وهـــم وسِفاح، وإذا بك تعلم أن عقيدة الشيخ مبرأة مما نسب إليه فيها ودُسَّ عليه، وأنه يستحق دائمًا الثناء والتقدير إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلِّ اللـــهم علـــى سيدنا محمد ﷺ عبدك ورسولك وخليلك وحبيبك صلاة أرقى بها مراقي الإخلاص، وأنال بها غاية الاختصاص، وعلى آله وسلم تسليمًا عدد ما أحاط به علمك، وأحصاه كتابك كلما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك الغافلون.

كتبه

أبو الحسن والحسين أحمد فريد المزيدي

ترجمة الشيخ المصنف

الشيخ المكي: أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد الدين عبد الله المعروف بالشيخ أكملي.

من مشايخ السلطان سليم الأول العثماني.

المتوفى في حدود سنة 926 ست وعشرين وتسعمائة.

من كتبه:

-الجانب الغربي في حل مشكلات محيي الدين ابن عربي من الفصوص- رسالة فارسية.

- عين الحياة أو كشف ما يرد به على الفصوص (كتابنا هذا).

وانظر: هدية العارفين (68/2)، ،وكشف الظنون لحاجي خليفة (261/2)، وإيضاح المكنون (359/1).

كشف ما يرد به على الفصوص

المسمى

عين الحياة

في معرفة الذات والأفعال والصفات

تأليف

أبي الفتح محمد بن مظفر الدين المكي

المتوفى في حدود سنة ٩٢٦ هـ

تحقيق وتخريج وتعليق

الشيخ أحمد فريد المزيدي

نماذج من صور المخطوط

صورة الورقة الأولى من مخطوط الكشف

79

المشهورين والحكماء المتقدمين بذلك ووقفت وخدمت جماعة من
اهل الله الكاملين ولازمت عصابة من الورثة المهديين فانظر
اليه بعين الرضا يظهر لك محاسنه ولا تنظر اليه بعين السخط
فتخفى عليك محاسنه فاذا ارتضيته [illegible] وكن من [illegible]
فادع الله لي [illegible] بسبب الذي [illegible] و[illegible]
اعلامه والقبر [illegible] ومن احبنا دعوا لنا
[illegible] بالخير [illegible]
هذا ما اوصيت به والامر بيد الله [illegible]

تم [illegible]
[illegible]

٢٣٦

صورة الصفحة الأخيرة من مخطوط الكشف

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المصنف

حمد الحمد لك، اللهم يا منزل البركات، ويا قيوم الجسمانيات، ومهيمن الروحانيات، تنزهت بتنزيه التنزيه عن درك كنه الذات، وتقدست بتقديس تتقدس عن مقايسة الأسماء والصفات، وتمجدت بتمجيد التمجيد عن سمات العلل والمعلولات.

تبارك اسمك في الأرض والسماوات، وتعالى جدُك عن نقائص الممكنات، ولا إله غيرك في تكوين المكونات، أنت مبدع الهويَّات، ومن أفق غيبك ظهرت التعينات، وفي حضرة علمك تعينت الماهيات، أظهرت في أزل الآزال بالفيض الأقدس الأعيان الثابتات، وأبرزت إلى أبد الآباد بالفيض المقدس الحقائق العينيات.

فلك الحمد في الأواخر والأوليات، ولك الشكر على نعمك السابغات ومواهبك البالغات، صلِّ اللهم على مركز دائرة الموجودات، والغاية من وجود المصنوعات، الذي أشرق وجهه بأنوار السبحات، وخُتمت به النبوات، وآله وأصحابه الصلوات الطيبات، والتحيات الزاكيات، وسلم تسليمًا ما دامت التجليات في الشئون الذاتيات.

وبعد.. فيقول العبد الحقيقي أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن عبد الله الصديقي أبا السعداء إخوانًا المعروف بالشيخ المكي، غفر الله ذنوبه، وستر عيوبه:

لما أكرمني الله سبحانه بلثم تراب أعتاب سيدي الإمام العارف، مجمع الحقائق والمعارف، قدوة الموحدين، وعمدة السالكين، بحر العرفان، وينبوع الشهود والإحسان، ومعدن الذوق والوجدان، صاحب التصرف، ومظهر حقائق التصوف، عين الأعيان، ومظهر كمالات الإنسان، صاحب المقام السامي والكمال التامي، مولانا نور الملة، والشريعة، والطريقة، والحقيقة، والدين عبد الرحمن الجامي روَّح الله روحه، وزاد فتوحه.

لازمته ملازمة المريدين، وأقمت بفناء حضرته إقامة الطالبين، وسمِّعت عليه نصف شرحه الذي علَّقه على الفصوص، وجعله لمعاينه كالنصوص، وأخذت عنه طريقة النقش بيديه، والسلسلة الصديقية، وكنت قبل ذلك قد لازمت جماعة من أكابر الطريق، وأماثل

أهل التحقيق، وأخذت عنهم طريقة الشيخ الأكبر، والكبريت الأحمر، والخِرِّيت الأخير، والنور الأزهر، الوارث المحمدي، وإمام التوحيد لكل أوحدي أبي عبد الله محيي الدين محمد بن علي ابن العربي الحاتمي الطائي الأندلسي ﷺ وطالعت كتابه الموسوم بـ«الفتوحات المكية»، وبعض مصنفاته ومؤلفاته الإلهية، وفتح الله عليَّ باب الفهم لكلامه، والاطلاع على شيء من مرامه هذا، ولقد طال ما خطر ببالي البالي، وجال بخيالي الخالي أن أنمق شرحًا على الفصوص، وأشيد مباني معانيه بقواطع النصوص حتى يصير كالبنيان المرصوص، وأتعرض في كل مسألة من مسائل إلى كلام الحكماء والمتكلمين، وأميز كلام الموحدين المتشرعين من كلام الوجودية الملحدين، وأجمع ما ذكره الشيخ في «الفتوحات» وأمزجه بما ورد عليَّ من السنوحات غير أن الأمور مرهونة بأوقاتها، والحاجات متوقفة على ساعاتها، فلمّا تمت سياحتي، وانقضت رحلتي، ورجعت إلى بيت الله الحرام بعد عشرين سنة وكأنها الآن كسنة، توجهت لتسويد الشرح بما يرد به الفتح ناويًا أن أتوجه بالدعاء لخليفة الله في الأرض الذي أقام به مراسم النفل والفرض، قهرمان عالم الأركان، وقطب فلك الجود والإحسان، مجدد المائة العاشرة الذي جمع الله به لعباده بين خيري الدنيا والآخرة، وانقادت لأوامره جبابرة الأكاسرة، وجل شأنه على سلطانه على أعلى ما كان عليه أساطين القياصرة الذي سرت الركاب بجوده، وامتلأ الجو بجنوده، وارتفعت به رايات العلوم، وافتخرت به على سائر البلاد بلاد الروم، وبلغ الغاية القصوى في المكارم، وعفت هواطل وابل جوده آثار حاتم ملاذ سكان الربع المسكون، ومعاذ كل خائف من ريب المنون، الجامع بين السلطان والبرهان، والحجة والسنان، فهو في محافل الدفاتر همام قمقام، كما هو في محاصل البواتر بطل ضرغام، الناصر لحزب الله، والقامع لحزب الشيطان، المتفرد بالجهاد في سبيل الله، المتوحد بين سلاطين العالم برعاية أهل الله، الذي أحيى الله به أموات الفاقة، من قطان الحرمين مكة والمدينة، وصاروا في كل سنة من صدقاته ومبراته وخيراته الواصلة إليهم، تنزل فيهم الرحمة والسكينة، ولقد كانوا في وادٍ غير ذي زرع، ونادٍ ليس به نبع ولا ضرع، وهم الآن من مدرار جوده في رحب وسعة، ومن ورعة أعني به خاقان الخواقين، وواسطة عقد السلاطين، إسكندر العناية الإلهية، وخضر الرحمة الربانية، الحامي للملة الإسلامية، والسامي بتأييد الحنيفية الذي ساد به الغرب على الشرق، فصار الفرق بينهما كالقدم، والفرق رافع أعلام التوحيد، وقامع أصحاب التعديد نادرة الزمان، وخلاصة العناصر والأركان، السلطان ابن السلطان ابن السلطان، الواثق بالفعَّال لما يريد المعتصم بالولي الحميد، جلال الحق، والخلافة، والدنيا،

والدين - السلطان أبو يزيد - أيّد الله أيامه نهاية التأييد، وخلد ملكه إلى الأمد المديد.

فلما جمعت من الشرح جملة من المقدمات، ونبذة من المتممات، هجمت عليَّ حوادث الزمان، وبواعث الحدثان، فلم ييسر الإتمام، ولم يتصور حصول المرام، وغشيتني أمواج المحن، وغشيني ارتجاج الفتن، وتحققت أن الإقامة بمكة -شرفها الله- لا تتيسر بل ربما إنها تتعذر، إذ من لوازم الإقامة حصول الاستقامة، ولا تتم الاستقامة إلا برعاية العيال وتربية الأطفال.

إذ قد ورد عن الرسول ﷺ: «كَفَى بالمرء إثمًا أن يضيع من يعول»[1]، وذلك لا يتم إلا بالانخراط في سلك من لطف الله بهم بوصول صدقاته إليهم، وحصول مبراته لديهم، نقلت لمن حضرني من الأطفال والعيال قد زاد خلل الحال، ولا بدّ من الارتحال والتوجه إلى من حاز قصبات السبق في مضمار الجود والكرم، فوصل كامل بره، وشامل خيره إلى سكان الحرم.

يَـنالُ المُبَاغِـي مَن إلى دَارِهِ سرى ... وَيحْـوي الأَمَانِـي مَن إلى نَارِهِ مَشَى

لَقَـد كانَ من در المَعَالِي ارتضاعه ... وفي حَـوزةِ التَّأيِـيد والنَّصر قَد نَشَا

فهلموا بنا نرحل إلى مدن جوده وبواديه، وننزل بوادي جنوده لعلنا نجد من لامع جوده قبسًا، فلا تيأسوا من روح الله فعسى، فرحلت من مكة -شرفها الله تعالى- بالأطفال والعيال، وتوكلت على ذي الجلال، وتوجهت إليه في إصلاح الحال، فلما وصلت إلى الديار المصرية ضلعت المطية، وضعفت الطوية لكثرة الأتباع، وقصور الباع، وكساد المتاع، فأقمت بها متفكرًا، وسكنت فيها متحيرًا، فخطر بالضمير الضامر أن أجمع كتابًا في علم التوحيد، ومعارف أهل التجريد والتفريد، وأوشحه بمقالات النظار ونتائج الأفكار، ليكون تحفة مكية، وطرفة فتحية، فإن قوى البخت، ووصلت به إلى لثم تراب أعتاب التخت قائلاً: ﴿يَا أَيُّهَا العَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ﴾ من جواهر الفصوص، وزواهر الدر ﴿فَأَوْفِ لَنَا الكَيْلَ﴾، فقد ضعفت منا الحيل، ﴿وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا﴾، وانظر بنظر الرأفة إلينا فإنا من جملة المستحقين ﴿إِنَّ اللهَ يَجْزِي المُتَصَدِّقِينَ﴾ [يوسف: 88] ، فبخ بخٍ، وإلا أرسلته إلى حضرته الثنية، وجعلته وسيلة لحصول الأمنية، وأرجو من الجواد الكريم أن يجعله خير هدية، ويظهر في أحسن هيئة بهية.

---

(1) رواه النسائي في «السنن الكبرى» (5/374).

وسميته: «عين الحياة في معرفة الذات والأفعال والصفات»، ورتبته على صدر ومقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة.

أما الصدر: فيشمل على فصلين:

1 - الفصل الأول: في ذكر رحلتي، وأخذ طريقتي عن مشايخي.

2 - الفصل الثاني: في الكلام على طريقة الشيخ الأكبر محيي الدين، والإشارة إلى الفرق بين الموحدين والملحدين.

وأما المقدمة: فتشتمل على موضوع علم التصوف وما يلحق ذلك من المباحث:

الباب الأول: في الذات، وفيه فصول:

الفصل الأول: في أن وجودها عينها.

الفصل الثاني: في العلم أن ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات.

الفصل الثالث: في العلم بكنه ذاته تعالى.

الفصل الرابع: في مراتب اعتباراتها العقلية.

الباب الثاني: في الصفات ، وفيه فصول

الفصل الأول: في الكلام عليها على وجه عام.

الفصل الثاني: في الحياة.

الفصل الثالث: في العلم.

الفصل الرابع: في القدرة.

الفصل الخامس: في الإرادة.

الفصل السادس: في السمع والبصر.

الفصل السابع: في الكلام .

الفصل الثامن: في صفات اختلف فيها.

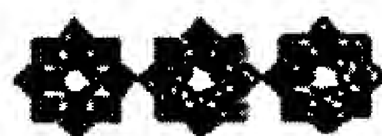
الباب الثالث: في الأفعال، وفيه فصول

الفصل الأول: في أفعال العباد.

الفصل الثاني: في سلسلة الموجودات.

الفصل الثالث: في حدوث العالم.

وأما الخاتمة، ففي التوحيد الذاتي الذي هو نهاية الكمل، وغاية المجمل والمفصل.



الصدر

كنت زمانًا قبل أن أصل إلى حضرة شيخنا الإمام السامي عبد الرحمن الجامي كثير الفحوص عن معاني الفتوحات والفصوص، فجردت العزيمة لتحصيل هذه الدرة القيمة، فرحلت إلى البلاد المصرية لَعلّي أجد مَن يدلني على هذه الرتبة العلية، ثم إلى دمشق الشام كي أصادف واحدًا من أهل الإلهام، فأقمت عند مزار الشيخ الأكبر محيي الدين، وتوجهت إلى الله في تحصيل هذا الدر الثمين، ثم طالعت «الفتوحات المكية» وما تيسر لي تحصيله من المصنفات المحوية، ففتح الله عليَّ بشيء من أذواق الخصوص في الفتوحات والفصوص، ثم توجهت إلى بلاد العجم طالبًا لواحد من أرباب الهمم، فلما وصلت إلى تبريز اجتمعت برجل عزيز، قد حصن في مرتبة التمييز ، وخلص في سبك المجاهدة عن الأوساخ الكونية كالإبريز، فلازمته زمانًا، وأخذت عنه عرفانًا، ورأيته في هذه المدة المديدة يذكر من أحوال الشيخ السامي - عبد الرحمن الجامي- وكمالاته أمورًا عديدة، فهيج شوقي الى التوجه إليه، والمثول بين يديه، فبينما نحن على هذه الحال أورد علينا واحد من الرجال، وأخبر أن قاصدًا وصل من هراة وجاء بمصنفات للشيخ السامي ومراسلات، فتوجهت إليه سائلاً عمّا لديه، فرأيته متوجهًا للعود سريعًا، وما رأيت لي في مرافقته تبيعًا، فعلمت أن التسيير موقوف على التيسير، فكتبت لشيخنا السامي كتابًا، مضمونه: العبد الأصغر، والمحب الأكبر أبو الفتح ابن المظفر، يقبل الأقدام بعد إبلاغ السلام، ويلتمس الفاتحة أن الله يوصله إلى تقبيل أقدامكم، والانخراط في سلك خدامكم، والسلام، وأرسلته الى حضرته عسى أن الله يوصلني إليه ببركة دعوته، فلما وصل إليه الكتاب دعا لي بدعاء مستجاب، وكتب لي في جواب مكتوبي ما مضمونه باسمه سبحانه:

أَبُو الفَتحِ أَهدَاني كِتابًا مُكرمًا   يَدُلُ عَلى أَقْصَى مَدَارِج فَضلِهِ
بِهِ فَتَح أَبْوابَ المُنَى فَكَأَنما   أَبَى الفَتحُ إلاَّ يَكُونَ لِمثْلِهِ

فشكرت الله سبحانه على ما ذكرني، وفي منزل الجامعة أحضرني، قد تكلم بإظهار المحبة وهو خير متكلم ، وتقدم بإبداء صدق المودة والفضل للمتقدم، فأقول شاكرًا لنعمه وذاكرًا لكرمه:

هُوَ الشَمسُ نورًا والخلائقُ كُلهم   يُــريدُونَ أن يَحظُوا بِسَابغِ ظِلهِ
وَقَــاهُ إِلــهُ الــنَّاسِ عَمَّا يَشِينهُ   وَوفقــهُ لِلخَــيرِ وَالــبرِ كُلِــهِ

فلمّا وصل إليّ هذا الكتاب الجميل من عند ذلك السيد الجليل كان كأنه عافية، صادفت العليل، وعزة ورفعة وردت على الذليل، فحمدت الله على هذه النعمة الجسيمة، وجعلته لولد القلب كالتميمة، وما كان بعد ذلك إلا بزمن يسير وقفلت العير، فقلت للقلب: هذا أوان المسير، فتوجه للمقدر البصير في التيسير، فمنّ الله بالوصول إلى حضرته العلية، والانخراط في سلك خدام سدته السنية، فسكنت تحت ظله الظليل، وأقمت على إرشاده وتربيته مدة، حتى صرت من ذلك القبيل، ولما استقامت على نهجه أطواري، أخذني وذهب بي إلى زيارة الشيخ عبدالله الأنصاري صاحب منازل السائرين، وهناك قبلني مريدًا، وشرع في تعليمي الذكر والتلقين، وكان ذلك في أول يوم من رمضان، وأرجو الله أن يجعلني من أهل الرضوان، وممن نهج مناهج العرفان، وأن يحفظني من الشيطان، إنه رءوف محسان، فلما قضيت الوطر ولازمته ملازمة أهل الخير، ولله دره حيث قال: [.........] (1)

وعندما طاب المذاق جاء الفراق، فدعاه الله إلى جواره، ونقله إلى داره، وكان يومًا مشهودًا ومشهدًا معدودًا، وذلك يوم الجمعة، والخطيب على المنبر، ثامن عشر ، المحرم، سنة ثمان وتسعين وثمانمائة، ودفن تجاه بيته عند شيخه مولانا سعد الدين الكاشغري، وقد قيل في تاريخه [..........] (2) مقيم شد في روضة مكرمة أرضها [...] (3) تاريخ، أو ومن دخله كان آمنًا، وفي أوائل ذلك العام كان قاصد الجود والكرم، ورد إلى بلاد العجم وهم العلماء والمشايخ، والسادات بالمواهب والتحف والعطيات، وأوصل إلى الإمام السامي عبدالرحمن الجامي ما أهداه المقام الشريف -خلّد الله ملكه- وما أسداه المظهر السيلماني المنيف - أبّد الله ملكه- وكنت أتوقع إذ ذاك أن أكون له في العود رفيقًا، وأصير معه طريقًا غير أني صادفت تعويقًا وصادمت تفريقًا، وألقتني أمواج القضاء

---

(1) شعر تركي .
(2) شعر تركي.
(3) شعر تركي.

والقدر إلى سواحل العجائب والعبر، فسلكت نواحي السند، ودخلت أرض الهند، وسافرت إلى أكثر بلادها، وشاهدت أطوارها وعُبَّارها، ثم توجهت إلى بيت الله الحرام، فأوصلني الله إلى حرمه بمَنه وكرمه والسلام.

وفي أثناء هذه السياحة في عالم المساحة لازمت جماعة من أكابر الدين، وجماعة من أكابر العارفين، واقتبست من أنوارهم، وسلكت على أطوارهم. شعر:

وَكَـــانَ مَا كَانَ مِما لستُ أَذكُره فظُـــنَ خيرًا ولا تَسأَل عَن الخَبرِ

الفصل الثاني

في الكلام على طريقة الشيخ الأكبر محيي الدين والإشارة إلى الفرق بين الموحدين والملحدين

اعلم أيَّدك الله بجنوده، وجعلك من أهل شهوده، أن طريقة الشيخ محيي الدين موافقة للكتاب والسنة ظاهرًا وباطنًا هذا لا نشك فيه، ويشهد لنا بذلك كتاب «الفتوحات المكية» فإنه كتاب كبير الحجم، فيه بسط عظيم، وإطناب بليغ، وكل الصيد في [سيف الغرافية] (1) آلاف من الأحاديث النبوية وأكثر الآيات القرآنية وتبويب أبوابه، ومعاقد خطابه مبني على الآيات والأحاديث، لو أخرج منه لتهدم بنيانه وتوقف بيانه، وهذا دليل عظيم على أنه على الصراط المستقيم والمنهج القويم، وقد رأيت في بلاد العجم مثل تبريز وشروان وكيلان وخراسان جماعة من الأمم يدَّعون أنهم من الصوفية وهم ملاحدة كالقاسمية، والنولمية، والنقطية، والحروفية، هذا ممن له طائفة يعرف بها، وأما مَن لا طائفة له فرأيت جماعة لا تحصى.

سألت مولانا الإمام السامي عبد الرحمن الجامي عن السيد قاسم الأنوار فقال كلامًا حاصله أنه بنفسه كان من أكابر الأولياء، والغالب عليه مشاهدة التوحيد والغيبة عن عالم الأسباب، ثم قال: وأنا ما رأيت من مريديه أحدًا إلا وهو ملحد، ما رأيت فيهم مسلمًا.

والنولمية أصحاب نرتاج النولمي، والقاسمية من وادٍ واحد، وأما النقطية أصحاب محمود الكيلاني، والحروفية أصحاب فضل الله الحروفي الاسترابادي، وأصحاب السيد

---

(1) هكذا بالمخطوط.

النسيمي الفارسي، فكذبهم وإلحادهم أظهر من أن يذكر، وأشهر من أن يسطر، وربما رأيت فضل الله الحروفي يورد في بعض كتبه شيئًا من شعر الشيخ مثل قوله:

أَنَــا القُــرآنُ والــسَّبع المَثَانِي وَروحُ الــرُّوحِ لاَ رَوحَ الأَوانِي

حتى يظن العامي الغبي أن طريقته على طريقة الشيخ.

فهذه الطوائف الأربعة كل من عنده أدنى معرفة بكلام الصوفية وأدنى ممارسة لكلام الشيخ يعلم أنه بمعزل عنهم، فإنه من كمل الموحدين، وهم من أرذل المشركين، عصمنا الله من زيغهم والمسلمين.

غير أني رأيت جماعة من أكابر العلماء المدرسين في بلاد العجم، قد توغلوا في الفلسفة التي على قواعد المعلم الأول أرسطو، والمعلم الثاني الفارابي، والشيخ الرئيس ابن سينا، فرسخ في بالهم، ونسج في خيالهم القول بقدم العالم، وإيجاب الباري، ونفي تعلق علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية، ونفي حشر الأجساد، وهذه هي المصائب العظام والدواهي الجسام، وينابيع الكفر والإلحاد، ومرابع الزيغ والعناد، وهي مناهج الخسران، ومدارج الشيطان، ونقائضها أعني حدوث العالم والفاعل المختار، وإحاطة العلم بالجزئيات، ووقوع حشر الأجساد معاقد الإيمان، ومقاعد الإسلام والإحسان، وأئمة علم الكلام، الحامية لحومة إنما تحوم حول إثبات هذه الأربعة، وتجود لهدم ذلك المقال بما أمكن من الاحتيال.

اعلم أن الحكماء منهم من كان من أتباع الأنبياء كـفيثاغورس وانكيمايسو وتاليس وأنبادقلس وسقراط وأفلاطون، وكانوا من أهل الانسلاخ وهو الموت الاختياري.

قال أبو يزيد: «انسلخت من نفسي انسلاخ الحيَّة من جلدها».

ولا يوجد في كلام هؤلاء ما يخالف الشرائع، وقد نقل عنهم القول بحدوث العالم والمعاد الجسماني، وصرح أفلاطون بحدوث العالم، وبعض المتأخرين يئوله بالحدوث الذاتي وهو تأويل سمج؛ لأن الحدوث الذاتي ما أنكره أحد، حتى يبالغ في إثباته أفلاطون غاية المبالغة، والظاهر أن الحكمة في ذلك الزمان إنما كانت تكتسب بالرياضة والمجاهدة، حتى تتمكن النفس الناطقة من مفارقة الجسد أي: حين أرادت، ويكون جسدها بالنسبة إليها مثل الثوب بالنسبة إلى الجسد، وحينئذٍ تلتحق بالملأ الأعلى، فتشاهد كل حقيقة على ما هي عليه من غير فكر ونظر.

ومنهم من لم يتقيد بمتابعة الرسل، وسلكوا طريق البحث البحت والنظر الصرف فلا جرم دخل عليهم الخلل، ووقع لهم الذلل، وهكذا حال المتكلمين من المسلمين، فإن طائفة التابعين درجوا على سنن النبوة في أصول الدين، وجاءت شرذمة من بعدهم كالمعتزلة وسائر المبتدعين، فاسترسلوا في متابعة الأنظار، واستوطنوا بحبوحة الأفكار، فعدلوا عن الطريق، وزلت بهم قدم التحقيق، وهكذا حال الصوفية فإن القدماء منهم كانوا من أكابر الأولياء المكاشفين، وأعاظم العرفاء الموحدين.

وجاء بعدهم جماعة لعب بهم الشيطان وخدعهم بوساوسه، فظنوا أنها هي الوجدان حتى وقعوا في مسالك الطغيان، فقالوا بالإباحة ورفع التكليف، وصرح بعضهم بالحلول وبعضهم بالاتحاد، وبعضهم بأنه ما ثمة إلا هذا العالم وأن الواجب تعالى ليس بموجود في الخارج إلا في ضمن الظاهر أي: في مجموع العالم، ونسبته إليه نسبة الكلي الطبيعي إلى أفراده، تعالى الله عمّا يقول الظالمون الجاحدون علوًا كبيرًا.

وهذا كله كفر صريح وإلحاد قبيح، عصمنا الله والمسلمين من ذلك، وهكذا حال الشيخ محيي الدين ابن عربي – رحمة الله عليه – وأتباعه ومن يدعي أنه منهم؛ فإنه كان من أكمل الأولياء المحمديين، وأعظم العلماء الإلهيين، وأجل العرفاء الموحدين، وقد شهد له سائر الأعداء المنكرين، وجميع الأولياء المعتقدين، أنه كان في غاية ما يمكن أن يكون المكلف عليه من الدين المتين، والعقل الرزين، والرأي الرصين، والعمل المطابق لشرع سيد المرسلين، وله أكثر من ألف مصنف كلها مملوءة بالحقائق والمعارف اللدنية المطابقة للكتاب والسنة منها «الفتوحات المكية»، وكان من جملة أتباعه الشيخ الأجل العارف بالله الكامل المكمل إمام الموحدين الشيخ صدر الدين القونوي –رحمة الله عليه– وكان على قدم الشيخ علمًا وعملاً، طريقةً وحقيقةً، قالاً وحالاً، ولا نعرف من أتباعه الشيخ صدر الدين أعظم من الشيخين العارفين الكاملين المكاشفين الشيخ مؤيد الدين الجندي، والشيخ سعيد الدين الفرغاني، وهما أول من شرح الفصوص، والتائية للشيخ سراج الدين عمر بن الفارض، ثم ظهر بعد هذين الرجلين جماعة لا يحصى عددهم كلهم يدعون أنهم على طريقة الشيخ، فمنهم من هو صادق في دعواه، ومنهم من هو كاذب فيها؛ لأنه من الوجودية الملحدين المعطلين، أو من الاتحادية أو الحلولية الكافرين، واستمر هذا الحال إلى زماننا، وتفصيل أمرهم يستدعي إطنابًا لا تحتمله هذه العجالة، وبالجملة فكل من

رأيت كلامه على أحد أمور خمسة أو بعضها أو كلها، فاعلم أنه ملحد بلا شك، وأنه بمعزل عن طريقة الشيخ بلا شبهة.

الأمر الأول: القول بأن الواجب هو الوجود المطلق يعني الوجود العام، وهو الوجود بالمعنى المصدري، ومدار هذا القول على نفس الصانع، وإثبات العالم طبائع مستقلة كل واحد منها مبدأ لإفراده، وهذا أفحش أنواع الكفر، فإنه عين التعطيل وهو ضد كلام الشيخ في التوحيد، فهو وإياه على طرفي النقيض، فإن حاصله أن وجود الصانع أمر معقول ذهني، ووجود العالم أمر حقيقي خارجي.

وحاصل كلام الشيخ أن الباري هو الموجود الحقيقي، والعالم هو الموجود الاعتباري الخيالي، كما سيُتلى عليك في بيان التوحيد الذاتي إن شاء الله تعالى.

الأمر الثاني: القول بقدم الأجسام وعدم القول بفناء صور السماوات والأرض وتبدلهما.

الأمر الثالث: القول بالمعاد الروحاني فقط ونفي الجسماني، وأن النعيم والعذاب إنما هو عقلي أو حسي خيالي، إما في المثل المعلقة، وإما بأن تتعلق النفس بجزءٍ من الأفلاك فيصير له لتخيلها، ورأيت في بلاد العجم جماعة من أكابر علماء النظر، وهذا كان مذهبهم، عصمنا الله منه .

الأمر الرابع: أن هذه التكاليف الشرعية إنما هي لصلاح الناس في المعاش، حتى أن القصاص إنما هو ليرتدع الناس عن القتل، والنكاح لأجل حفظ الأنساب، وحرمة الخمر لإضاعة المال وخراب الحال وتزلزل البال، وأمثال هذه الخرافات، وهذا باب الإباحة وخلع ربقة التكليف، ومنه يتطرق الشيطان إلى فتح أبواب الزندقة على الملاحدة.

الأمر الخامس: أن الشريعة تخالف الحقيقة، وهذا كلام باطل صرح الشيخ في «الفتوحات» وغيره من كتبه أن الشريعة عين الحقيقة، وأن نسبة الحقيقة إلى الشريعة نسبة الجزء إلى الكل، وإن نقلت كلامه طال الأمر.

ومن شعره -رحمة الله عليه- :

هـــذا مقـــام القـــوم أو حـــالاتهم ليسوا كمن قال الشريعة في تنكـــر
ثم ادعـــى أن الحقـــيقة خالفـــت مـــا الـــشرع جـــاء به ولكن تستر

فـيـاها مــن مقالـــة مـــن جاحـــد ويـــل لـــه يـــوم الجحـــيم تـــسعر
أو مـــن يشاهد في المساجد مطرقًا لـــيقال هـــذا عابـــد يتفكـــر
هـــذا مرائـــي لا يلـــذ بـــراحة في نفـــسه إلا ســـويعة ينظـــر
لكـــنه مـــن ذاك أســـعد حالـــه ولـــه النعـــيم إذ الجهـــول يفطـــر

ولولا مخافة التطويل لأوردت من كلام الشيخ جملة كثيرة في ذلك، ومن طالع «الفتوحات المكية» لا يخفي عليه حال الشيخ، وعرضنا في هذه العجالة الإيماء والإشارة إلى شيء من حقائقه، والسلام.

وأما القول في تعريف التصوف: فهو العلم بالذات ولوازمها، ولوازم لوازمها الذهنية والخارجية عقلاً ونقلاً وكشفًا.

وموضوعه: وهو الموجود أو المعلوم أو الذات.

قيل في موضوع الإلهي الفلسفي: إنه الموجود المطلق؛ لأنه يبحث فيه عن أحواله، فهو أعم من سائر العلوم الفلسفية.

قال ابن سينا: «كل واحد من العلوم إنما يفحص عن حال بعض الموجودات، وليس بشيء منها النظر في أحوال الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته، وينتهي في التفصيل إلى حيث يبتدئ منه سائر العلوم».

وقيل في موضوع الكلام: إنه المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقًا قريبًا أو بعيدًا.

وحجة الإسلام يقول: هو الموجود من حيث هو هو، ويمتاز عن الإلهي الفلسفي بأن البحث فيه على قانون الإسلام.

والقاضي الأرموي يقول: هو ذات الله؛ لأنه يبحث فيه عن صفاته، وأفعاله، وأحكامه من حيث إنها واجبة عليه أم لا، وإلا لكانت من قبيل أفعاله، فيجوز أن يكون موضوع علم التصوف المعلوم من حيث يتعلق به العلم بالواجب وأحكامه، ولوازمه العقلية والخارجية تعلقًا عقليًا بالنظر الصحيح، فأحاط التصوف بالإلهي الفلسفي بهذا القيد، وامتاز عنه بقولنا: ونقلاً، وبه يحيط بعلم الكلام ويمتاز عنه بقولنا: وكشفًا، ويجوز أن يكون موضوعه الموجود من حيث هو هو، كذلك ويجوز أن يكون موضوعه الذات

من حيث الصفات والأفعال والأحكام، ويمتاز عن علم الكلام بالكشف كما مر.

فإن قلت: ما الكشف الذي يميز التصوف من علم الكلام؟

قلت: لقد ثبت ذلك عقلاً ونقلاً.

أما العقل فقد علمنا أن الفلاسفة أعظم الناس توغلاً في بحار العقل الفكري مع هذا أقروا به، فقالوا: النفس مجردة، وإذا فارقت عالم المحسوسات لمفارقتها بالرياضة عالم المألوفات، انسلخت عن هيكلها، وصارت بمعزل عنه منحازة عنه ذوقًا وجدانيًا، وحالاً شهوديًا، كما أنها منحازة عنه تعينًا خارجيًا في نفس الأمر؛ فيطابق ذوقها ما هو الواقع عليه، ويصير نسبتها الى سائر الأجساد والأجسام كنسبتها إلى بدنها، ومن هنا أثبت الفلاسفة خوارق العادات، ومن جملتها الكاشفات، وسببها أن المبادئ العالمية مرتسمة بحقائق الأشياء، فإذا انسلخت النفس قابلتها بذاتها، فانطبع فيها بقدر مناسبتها شيء مما هو فيها، وهذا هو أمر الكشف.

قال السيد في «حاشية المطالع» ما حاصله: إن السعادة معرفة الصانع بما له، والطريق إلى هذه المعرفة بوجهين:

أحدهما: طريقة النظر والاستدلال.

ثانيهما: طريقة الرياضة.

وسالكو الأولى: إن التزموا ملة فهم المتكلمون وإلاَّ فهم الحكماء المشاءون.

وسالكو الثانية: إن وافقوا في رياضتهم أحكام الشريعة فهم الصوفيون المتشرعون، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون، انتهى.

وقال ابن سينا في «الإشارات»[1]: إذا بلغك أن عارفًا حدَّث عن غيب؛ فأصاب متقدمًا ببشرى أو نذير فصدق، فلا يتعسرن عليك الإيمان به، فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابًا معلومة، ثم أخذ يبين ذلك في ستة عشر فصلاً، فذكر أمر الرؤيا، وأنها سبب لنيل الغيب، ثم قال: إن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي على وجه كلي، ثم قد تنبهت أن الأجسام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية، وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي، ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها، ثم قال:

(1) هو الإشارات والتنبيهات (طبع بإيران 3 أجزاء)، وقد شرحه الطوسي، والآمدي.

ولنفسك أن تنقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد، وزوال الحائل قد علمت ذلك، فلا تستنكر أن يكون بعض الغيب تنقش فيها من عالمه، انتهى.

وأما النقل فقد جعل أهل السنة الإلهام من طرق العلم، وصرحوا به في مباحث العلم بكنه الباري وقد ورد: «إن يكن في أمتي محدثون- بفتح الدال- فعمر منهم»[1].

وخرّج الترمذي عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الرسالة والنبوة قد انقطعت، فلا رسول بعدي ولا نبي، قال: فشق ذلك على الناس، فقال: لكن المبشرات، قالوا: يا رسول الله: وما المبشرات؟ قال: رؤيا المسلم جزء من أجزاء النبوة»[2].

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وقد ورد في الرؤيا جملة من الأخبار والآثار لا يتسع الوقت لإيرادها، وحاصلها أن العلم الحاصل بالرؤيا من العلوم الحقة الحقيقية، حتى أن جمهور أهل السنة جوزوا أن يرى الله في المنام، ولا مانع من هذه الرؤيا، وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «مَن رآني في المـــنام فقـــد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي»[3] فعلم أن الرؤيا من الطرق الموصلة إلى العلم.

فإن قلت: كيف تبنى أمر علم التصوف على الكشف الذي هو ومن قبيل الرؤيا؟، والحال أن النوم ضد للإدراك، فالرؤيا خيال باطل عند جمهور المتكلمين.

قلت: ذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن إدراك النائم حق بلا شبهة، إذ لا فرق بين ما يجده النائم وبين ما يجده اليقظان، والتشكيك فيه سفسطة، ولا عبرة لكلام الجمهور لما ورد في أمر الرؤيا من الأخبار والآثار وهو مذهب الإمام حجة الإسلام وغيره من محققي أهل السنة.

فإن قلت: كيف لا تعتبر كلام الجمهور؟

قلت: لا يلزم من هذا محذور، وسيرد عليك أن الجمهور ذهب إلى أنّا نعرف كنه

---

(1) رواه البخاري (22/12)، ومسلم (118/12)

(2) رواه أحمد في مسنده(369/27)، والترمذي (230/8).

(3) رواه مسلم (360/11)، والترمذي(236/8).

الباري تعالى، وأن ذاته مماثلة لسائر الذوات ولاشك أنَّا لا نقبله لما سيأتي، فإذا جاز هنا لم لا يجوز هناك؟ أو تقول الوجود الذهني ثابت كما سيُتلى عليك، وقال به كثير من المتكلمين، فالرؤيا خيال حق بمعنى أنه موجود في الذهن باطل بمعنى أن ما يتخيله النائم، ويتوهم أنه من الموجودات الخارجية باطل أي: لا وجود له في الخارج، أو نقول: كلام جمهور المتكلمين يحمل على رؤيا غير الأنبياء والصالحين؛ لأنهم تخرق لهم العوائد، فلا يكون النوم ضدًا لإدراكهم على طريق خرق العادة.

واعلم أن الكشف عبارة عن قوة إلهية تقوم للعقل مقام النظر، فيدرك بها المعلومات على ما هي عليه، وهي البصيرة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿أَدْعُوا إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: 108]، وهو المقام الذي وراء طور العقل لا بمعنى أنه يناقض العقل ويحيله العقل، بل بمعنى أن العقل بمجرد فكره لا يصل إلى إثباته، لكن إذا ذكر له يقبله ويجعله من الممكنات، وصاحب الكشف يطلع على حقائق الأشياء اطلاعًا لا يحتمل النقيض، ومن لا كشف له يأخذ الأمر من أهل الكشف مسلمًا مقبولاً، ويدونه علمًا ويبرهن على إمكانه عقلاً ونقلاً، وذلك كما أن من لم يرصد الأفلاك يأخذ الأمر من أهل الرصد، ثم يدونه علمًا وهو العرفان العلمي، والأول هو الحال الذوقي كما قاله حجة الإسلام في «مشكاة الأنوار» منهم من كان له هذه الحالة عرفانًا علميًا، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقيًا، فأثبت العرفان العلمي، وهو المراد، وهو مرتبة علم اليقين، والحال الذوقي هو عين اليقين وحقه ، وقال في كتاب «عجائب القلب» بعد ما بين طريق تحصيل العلم من طريق الإلهام والمكاشفة بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف في اكتساب المعرفة لا من التعلم، ولا من الطريق المعتاد: اعلم أن مَن انكشف له ولو أدنى اليسر بطريق الإلهام، والوقوع في القلب من حيث لا يدري، فقد صار عارفًا بصحة الطريق، ومن لم ير ذلك من نفسه قط، فينبغي أن يؤمن به فإن درجة المعرفة عزيزة جدًا، ويشهد لذلك شواهد الشرع والتجارب والحكايات.

أما الشواهد قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: 69]، فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادات من غير تعلم ، فهو بطريق الكشف والإلهام.

وقال النبي ﷺ: «من عمل بما علم أورثه الله علم مالم يعلم»[1] .

وقال تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق:2].

قـــيل: يجعل له مخرجًا من الإشكالات والشبه ﴿وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ﴾ [الطـــلاق:3] بعلمه علمًا من غير تعلم، ويفطنه بغير تجربة، وقال الله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً﴾ [الفرقان: 29].

قيل: نورًا يفرق به بين الحق والباطل ويخرج به الشبهات، وذكر من هذا القبيل أسبابًا كثيرةً إن أردتها طالعها هناك، والله أعلم.

ومسائله هي: الأحكام العقلية والنقلية والكشفية، وليس له مبادئ تبين في غيره، بل نقول فيها كما قيل في مبادئ علم الكلام أنها إما مبينة بنفسها أو مبينة فيه مسائل لها مبادئ لمسائل أُخر منه لا تتوقف تلك المبادئ علمها دفعًا للدور، وعلى هذا فهو أشرف العلوم العقلية والنقلية؛ لأن له الإحاطة بأصولها.

وبعد أن علمت الفرق بين الإلهي الفلسفي والكلام والتصوف بمعرفتك لموضوعاتها فاعلم أن الأستاذ أبا القاسم القشيري قال في رسالته: اعلموا-رحمكم الله- أن المسلمين بعد الرسول ﷺ لم يتسم أفاضلهم في عصرهم من صحب الرسول بتسمية فوقها، فقيل لهم الصحابة، ولما أدرك أهل العصر الثاني عصر الصحابة سموا بالتابعين، ورأوا ذلك أشرف سمة، ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين، ثم اختلف الناس، فقيل لخواص الناس ممن له مثله عناية بأمر الدين مثل الزهاد والعباد، ثم ظهرت البدع فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن طرقات الفضلة باسم التصوف فاشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة، انتهى[2].

ووجه التسمية هو أن ارباب هذا العلم يقال لهم الصوفية نسبة إلى لباسهم، ويقال: تصوف إذا لبس الصوف، وهو لباس الأنبياء والأولياء.

وقال أنس بن مالك : «كان رسول الله ﷺ يجيب دعوة العبد ويركب الحمار

(1) ذكره العجلوني في كشف الخفاء(2/265)

(2) انظر: الرسالة القشيرية (ص6).

ويلبس الصوف»[1].

وروي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «مرَّ بالصخرة من الروحاء سبعون نبيًا حفاة عليهم العباءة يؤمون البيت الحرام»[2].

وقيل: إن عيسى عليه السلام: كان يلبس الصوف والشعر، ويأكل من الشجر.

وعن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «يوم كلم الله موسى عليه السلام كان عليه جبة صوف، وسراويل من صوف، وكمه من صوف»[3].

وقيل: سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله تعالى.

وقيل: كان هذا الاسم في الأصل صفوي فاستثقل ذلك وجعل صوفيًا.

وقيل: سموا صوفية نسبة إلى الصفة التي كانت للفقراء المهاجرين؛ لأن حالهم يشبه حالهم، ومما يدل على أن هذا الاسم كان يعرف قديمًا ما نقل عن الحسن البصري أنه قال: رأيت صوفيًا في الطواف فأعطيته شيئًا فلم يأخذ، وقال: معي أربعة دوانق يكفيني ما معي، وروي عن سفيان أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الربا.

تَنازعَ النَّاسُ في الصُوفِي واختَلفُوا قــدمًا فَظنُّوهُ مُشتقًا مِن الصُوفِ
وَلــستُ أَنحلُ هَذَا الاسمَ غَير فتَى صَــافًا فَصُوفيَ حتى لُقِبَ الصُوفِي

فإن قلت: علم التصوف بدعة؛ لأنه لم ينقل عن النبي ﷺ وأصحابه والتابعين.

قلت: إن أردت به المعاني التي أوردها في مباحث الذات والصفات والأفعال، فلا نسلم أنها بدعة بل هي مما قد وجد في بحري الكتاب والسنة إما مطابقة وإما تضمنًا وإما التزامًا، كما سنومئ إليه إن شاء الله. وإن أردت الإصلاحات اللفظية مثل: الجمع، والفرق، والفناء ، والبقاء وأمثالها، فذلك لا يوجب قدحًا؛ لأن ذلك هو دأب أرباب علم الكلام وأهل الأصول، وأرباب الحديث والفقهاء، فهذا السؤال يرد عليهم، فما هو جوابهم فهو جوابنا .

(1) رواه الترمذي (147/4) بنحوه.

(2) رواه أبو يعلى في مسنده (42/15)، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (220/3).

(3) رواه الحاكم في المستدرك (78/8).

فإن قلت: الاصطلاحات التي قررها أولئك إنما وضعوها لتدل على معانٍ مستفادة من الشارع.

قلت: وهكذا الأمر في علم التصوف، وكل ما وجد فيه مما يخالف الشرع، فهو إما لقصور فهم الناظر أو لقصور عالم العبارات أو هو مردود، وليس هو من علم التصوف؛ لأنه العلم بالذات ولوازمها، عقلاً، ونقلاً، وكشفًا، وفائدة قيد النقل أن يخرج منه ما لا يوافق الشرع.

قال الشيخ شهاب الدين عمر السهروردي في «العوارف» بعد ذكر سنى حال الصوفية: وما تهيأ لهم من صفاء العموم لمفهوم الفكر، فصار لهم بمقتضى ذلك علوم يعرفونها، وإشارات يشاهدونها، فجردوا لنفوسهم اصطلاحات تيسر إلى معان يعرفونها، وتعرب عن أحوال يجدونها، فأخذ ذلك الخلف من السلف، حتى صار ذلك رسمًا مستمرًا، وخبرًا مستقرًا في كل عصر وزمان، فظهر هذا الاسم بينهم وتسموا به وسموا به، فالاسم سمتهم، والعلم بالله صفتهم، والعبادة حليتهم، والتقوى شعارهم، وحقائق الحقيقة أسرارهم.

ومن اطلع على كتاب العلم من كتب «إحياء علوم الدين» يعرف مرتبة علم التصوف، وأنه أعظم العلوم الشرعية، وأنه هو المقصود بالذات، وسائر العلوم له كالمقدمات فمن جملة ما قال فيه: فأما علم المكاشفة: وهو علم الباطن، وذلك غاية العلوم، فقد قال بعض العارفين: من لم يكن له نصيب من هذا العلم، أخاف عليه سوء الخاتمة ، وأدنى النصيب منه التصديق به وتسليمه لأهله.

وقال آخر: من كان فيه خصلتان لم يفتح له شيء من هذا العلم بدعة أو كبر.

قال آخر: من كان محبًا للدنيا ومصرًّا على هوى لم يتحقق به، وقد يتحقق بسائر العلوم، وأقل عقوبة من ينكره أنه لا يرزق منه شيئًا، وهو علم الصديقين أعني علم المكاشفة وهو علم الباطن، وذلك عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف في ذلك النور أمور كان يسمع من قبل أسمائها، ويتوهم لها معان مجملة غير متضحة فيتضح إذ ذاك حتى يحصل المعرفة الحقيقية بذات الله، وبصفاته التامات، وبأفعاله، وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا، والمعرفة بمعنى النبوة والنبي، ومعنى الوحي فنعني بعلم المكاشفة: أن يرفع الحجاب حتى

يتضح له جلية الحق في هذه الأمور اتضاحًا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه، وهذا ممكن في جوهر الإنسان، لولا أن مرآة القلب قد تراكم صداؤها وخبثها بقاذورات الدنيا، وإنما معنى علم طريق الآخرة بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الأخباث التي هي الحجاب عن الله، وعن معرفة صفاته، وأفعاله.

وهذا العلم الخفي هو الذي أراده النبي ﷺ بقوله: «**إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله فإذا نطقوا به لم يجهله إلا أهل الاغترار بالله**»[1].

ثم قال: وأقسام ما يتقرب به إلى الله تعالى ثلاثة: علم مجرد: وهو علم المكاشفة.

ثم قال: المجاهدة تفضي إلى المشاهدة في دقائق علم القلوب، ويتفجر منها ينابيع الحكمة من القلب.

أما الكسب والتعليم فلا يفي بذلك بل الحكمة الخارجة عن الحصر والعد، إنما ينفتح بالمجاهدة والمراقبة، ومباشرة الأعمال الظاهرة والباطنة، والجلوس مع الله في الخلوة مع حضور القلب بصافي الفكر، والانقطاع إلى الله عما سواه، فذلك مفتاح الإلهام منبع الكشف، فكم من متعلم طال تعلمه ولم يقدر على مجاوزة مسموعه بكلمه، وكم من مقتصر على المهم في التعلم، ومتوفر على العمل، ومراقبة القلب، فتح الله له من لطائف الحكم ما تحار فيه عقول ذوي الألباب ولذلك قال رسول الله ﷺ: «**من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم**»[2].

فكم من معان دقيقة من أسرار القرآن تخطر على قلب المتجرد للذكر والفكر تخلو عنها كتب التفاسير، ولا يطلع عليها أفاضل المفسرين، وكذلك في علوم المكاشفة، وأسرار علوم المعاملة، ودقائق خواطر القلوب، فإن كل علم من هذه العلوم بحر لا يدرك عمقه، وإنما يخوضه كل طالب بقدر ما رزق، وبحسب ما وفق من حسن العمل، وفي وصف هؤلاء العلماء قال علي - كرم الله وجهه - في حديث طويل:

«**القلوب أوعية، وخيرها أوعاها، والناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم على سبيل النجاة، وهمج رعاع**»[3] انتهى باختصار، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

---

(1) في (210/1). (2) سبق تخريجه.

(3) ذكره ابن الجوزي في «صفوة الصفوة» (329/1).

فإن قلت: لقد اشتهر بين العلماء القدح في الوجودية، وأنهم أهل الحاد وتعطيل كما أشار إليه المولى عضد الدين في «المواقف»، ومولانا سعد الدين في بحث الوجود من «المقاصد والإلهيات» وحاصله أن حقيقة الواجب عندهم هو الوجود المطلق، ويرد عليهم أنه مفهوم كلي لا وجود له في الخارج وله أفراد، فالواجب موجود واحد، وجوابهم بأنه واحد شخص موجود بوجود هو نفسه، وإنما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فإنه إذا نسب إلى الإنسان حصل موجود، وإلى الفرس فموجود آخر.

وعلى هذا فمعنى قولنا: الواجب موجود أنه وجود، ومعنى قولنا: الإنسان موجود أنه ذو وجود احترازًا من شناعة التصريح؛ بأن الواجب ليس بموجود، وأن كل وجود حتى وجود القاذورات واجب، تعالى عمًّا يقولون، وإلا فتكثر الوجودات، وكون الوجود المطلق مفهومًا كليًّا لا يحقق له إلا في الذهن ضروري، انتهى.

فكيف تميز علم التصوف الذي ادعيت أنه أشرف العلوم مطلقًا من كلام الوجودية؟ وقد قال الشيخ ﷺ في العقيدة الأولى من «**الفتوحات المكية**»[1]: فالعالم كله موجود، وهو موجود بنفسه لا افتتاح لوجوده ولا نهاية لبقائه، بل هو وجود مطلق، وقال مثل هذا في مواضع أُخر من كتبه.

قلت: ما قاله مولانا سعد الدين صواب لا شبهة فيه، فإن الوجود المطلق من المعقولات الثابتة، وحضرة الشيخ ﷺ قد صرَّح في مواضع من «الفتوحات» أن مراده بالوجود المطلق غير هذا المعنى، فمنها ما قاله في الباب السادس: اعلموا أن المعلومات أربعة: الحق تعالى وهو الموصوف بالوجود المطلق؛ لأنه سبحانه ليس معلولاً بشيء ولا علة، بل هو موجود بذاته.

فإن قلت: كيف لا يكون علة؟

قلت: أراد بها العلة المصطلح عليها، كما يقول الفلاسفة: من أن ذاته تعالى الواحدة من جميع الوجوه علة تامة لوجود العقل الأول من غير اعتبار تعلق إرادة، وانضمام قدرة وهو معنى الإيجاب الذاتي، وعلى هذا فيكون وجود الباري تعالى يلازم،

---

(1) في (166/1).

وجود العقل الأول وجودًا وعدمًا، فلا يكون الباري مطلق الوجود، بل هو مقيد الوجود بوجود معلوله؛ لأنه بذاته علة تامة، فإنهم صرحوا بأن إيجاده تعالى للعالم من لوازم ذاته، فيمتنع خلوه عنه، فأنكروا القدرة وأثبتوا له الإيجاب، وهذا هو عين تقييد وجود الحق بوجود العالم المستلزم لقدمه، وهو باطل كما ستعلم.

والذي يدل على أن مراده ما أوردناه ما قاله في الباب الحادي والعشرين: اعلم أن ذات الحق لم يظهر عنها شيء أصلاً بالدليل من كونها ذاتًا غير منسوب إليها أمر آخر، وهو أن ينسب إلى هذه الذات كونها قادرة على الإيجاد عندنا وعند أهل الحق، أو ينسب إليها كونه علة، وليس هو مذهبنا ولا يصح؛ ولكن كان غرضنا من أجل هذا المخالف أن نقرر أنه ما نسب وجود العالم لهذه الذات من كونها ذاتًا حتى ننسب إليها الذات العلية، فلهذا أوردنا مذهبه وما قاله في أواخر الباب الثاني: إن الحق تعالى موجود بذاته العلية لذاته، مطلق الوجود غير مقيد بغيره، ولا معلول ولا علة بشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل، والملك والقدوس الذي لم يزل، وإن العالم موجود بالله سبحانه لا بذاته مقيد بوجود الحق في ذاته، فلا يصح وجود العالم إلا بوجود الحق تعالى، انتهى.

وإذا كان مراده بالوجود المطلق هذا المعنى الذي لا شبهة في حقيقته، وعليه جميع أهل الملة ظهر الفرق بين قولنا: إن الواجب هو الوجود المطلق، وقول الوجودية: إنه الوجود المطلق؛ لا معنى الأول على ما حررناه، أنه فاعل مختار وليس بموجب، ومعنى الثاني: أنه وجود عام من المعقولات الثابتة، والأول إيمان صحيح، والثاني كفر صريح.

قال الشيخ صدر الدين ﷺ: الحق سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد لاستحالة إظهار الواحد، وإيجاده من حيث كونه واحدًا أو أكثر من واحد، لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد، مما سبق العلم بوجوده، وهذا الوجود مشترك بين العلم الأعلى الذي هو أول موجود المسمى أيضًا بالعقل الأول وبين سائر الموجودات ليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة، انتهى.

وعلى هذا كيف يصح أن يقال عن الشيخ وأتباعه أنهم يقولون: إن الوجود العامّ عين الواجب —سبحانه هذا بهتان عظيم— والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

فإن قلت: فما تقول في قول الشيخ ﷺ: إنه عين الأشياء، وكيف تميزه من كلام

الوجودية فإنهم يقولون بذلك أيضًا؟

قلت: حاصل كلام الوجودية أن الوجود المطلق الذي هو الواجب على ربهم هو عين الوجود المقيد الذي هو الممكن، بمعنى أنه مظهره، فنسبته إليه نسبة الكلي إلى جزئياته، سبحانه وتعالى عما يقولون.

وحاصل كلام الشيخ ﷺ هو أن يقال فيه: إنه مبدأ الآثار والأحكام الخارجية والذهنية، أعني الوجود لا يجوز أن يكون غير الواجب؛ لأنه لو كان غيره لاحتاج في وجوده إلى فاعل؛ لأنه من جملة الممكنات هذا إذا قلنا: إن وجود الماهيات صفة موجودة في الخارج عارضة لها فيه، ولاشك في أن ذلك الفاعل هو الواجب فهو فاعل في الوجود واتصاف الماهية به، فالوجود مبدأ الآثار الماهية، والواجب مبدأ للوجود، فيكون مبدأ المبدأ مبدأ.

وأما إذا قلنا: إن الوجود من المعقولات الثابتة، وأن الفاعل أفاد نفس الماهية في الخارج، والعقل ينتزع الوجود منها ويصفها به.

الثانية: كان الواجب نفسه مبدأ للآثار والأحكام، فيكون الواجب من حيث المبدئية هو الوجود، إذ لا معنى للوجود إلا ما يكون مبدأ للآثار، وكان عين الأشياء في الوجود لا أنه عينها في حد ذواتها، وبيان ذلك أن الممكن هو نفس الماهية المعينة كلية أو جزئية، والواجب مبدأ آثارها التي يقال إنها مترتبة على وجودها الخارجي، وذلك هو الواجب؛ لأن آثارها إنما تترتب عليه، ولو فارق وجود الماهية الماهية لعدمت الماهية، فالوجود ملازم لها وما هو مقارن مقارنة الوجود للوجود، وإنما هو مقارن مقارنة المبدأ الموجود ماهية معدومة لترتب أحكامها الخارجية، وهذه المقارنة لا بدّ منها في وجود الماهية الخارجية، فالموجود الخارجي عبارة عن معلومين وهما: ماهية، ومبدأ مقارن ومجموعهما هو الموجود، ويشير إلى هذا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد:4].

وإذا حققت ما أومأنا إليه، وتأملت توحيد الأفعال المنسوب إلى الأشعري ﷺ وحدث الكلام الكلام، والملحظ الملحظ، فهذا معنى العينية المشار إليها لا ما يتوهم أكثر الناس، فإنه إلحاد وعناد.

فإن قلت: قد سلمنا أنه مبدأ آثار الماهيات، فكيف يكون عينها؟

قلت: أليس قد تقرر في علم الكلام أن الوجود عين الماهية في الخارج، بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق، ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر، حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد، والماهية إذا كانت فكونها هو وجودها، لكنهما متغايران في العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس، وهكذا هاهنا ، فإن الواجب إذا كان هو مبدأ الآثار الماهيات لم يكن الموجود الخارجي إلا هو، وآثار الماهيات تظهر به، والماهيات على حالها ما شمت رائحة الوجود، فليس الموجود في الخارج إلا هو، فهو عينها في حالة ظهوره بآثارها وأحكامها ، فحاصل كلام الشيخ ﷺ هو أن وجود الحق تعالى هو الوجود الحقيقي الخارجي، ووجود العالم هو الوجود الظهوري الخيالي، وحاصل كلام الوجودية عكسه، فإن وجود الحق عندهم لا يتصور إلا في ضمن المظاهر، فالعالم عندهم موجود حقيقي، والواجب موجود عقلي اعتباري، وبينهما من الفرق كما بين القدم والفرق، وسيأتي زيادة إيضاح لهذا المعنى الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

ومما يدل على أن مراد الشيخ هو هذا الذي قررناه ما قاله في الباب الخامس ومائتين من «الفتوحات»: هو عين كل شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه، بل هو هو، والأشياء أشياء.

ومن كلام الشيخ ﷺ :

العَبدُ عَبدُ وَالرَبُّ رَبٌّ ... فَلَا تُغَالِط ولاَ تُخلِط

يعني: لا تقل إن العبد عين الرب من حيث إنه مبدأ ملازم له؛ لأنه معه كما قررناه عند قولنا لك إنه غيره؛ لأن الماهية ذات الآثار غير مبدأ الآثار فتغالط؛ لأن هذه العينية لا تنافي لك المغايرة، ولا تقل إنه عينه في الماهية والحقيقة فتخلط؛ لأن ماهية العبد ممكنة، وماهية الرب واجبة، ولاشك في المغايرة بينهما عند من له أدنى سكة، فهو [عين] من حيث الوجود، [غير] من حيث الماهية.

ومن كلامه ﷺ:

فَإِن قُلتَ أَنَا وَاحدٌ، فَوُجُودهُ ... وإِن أَثبَتُوا عِيسى فَمِن جُوجَان

وَلَكِنهُ مَزجٌ رَقِيقٌ مُنَزه ... تَرَى وَاحدًا والعِلم يَشهدُ ثانِ

وهذا إشارة إلى ما قلناه من أن الموجود الخارجي عبارة عن حقيقتين: ماهية ومبدأ هو معها، فهما في شهود الوجود الخارجي واحد، وعند العقل هما اثنان، وهذا هو المزج الرقيق المنزه عن شائبة النقصان، وهو معنى الشعر المشهور:

رقَّ الزُّجَاجُ ورَقَّتُ الخَمْرُ ... فَتَشَابَها فَتَشاكلَ الأَمْرُ

فَكأنَّما خَمْرٌ ولا قَدَحٌ ... وَكَأنَّما قَدحٌ وَلاَ خَمْرُ

فالقدح هو الماهية، والخمر هو المبدأ الذي هو معها أينما كانت، فالعقل وظاهر الحس لا يرى إلا الماهية الممكنة وهي العالم، فكأنه ما ثم إلا هو والإيمان والكشف، والدليل لا يرى إلا المبدأ الذي لا مؤثر إلا هو فكأنه ما ثم إلا هو، والجامع بين المرئيين ينظر بالعينين، فيرى الرب ربًّا، والعبد عبدًا، ويرى مزجًا رقيقًا منزهًا جاء به الشرع في قوله ﷺ: «لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل...»[1] الحديث.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفال:17]، وأمثال ذلك فيعطي كلاً حقه كما أعطى الله كل شيء خلقه، فظهر الفرقان بين كلام الملحدين والموحدين، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، وقد حان الشروع في المقصود، والله المستعان.



(1) رواه البخاري (158/20).

الباب الأول في الذّات

الفصل الأول في أن وجود الواجب عينه

أعني وجوده الخاص، فإنه لو كان غيره لكان صفة له، ولا بدّ من اتصافه به من علة لا جائز أن يكون غيره تعالى، وإلا لزم الإمكان، ولا أن يكون ذاته وإلا لزم تقدم اتصافها بالوجود على تأثيرها في الاتصاف؛ لأن البديهة حاكمة بأن الإيجاد فرع الوجود، فإن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان غيره ننقل الكلام إلى اتصافه بذلك الوجود، فيلزم إما التسلسل أو الانتهاء إلى وجود هو عين الذات وهو المطلوب.

وأيضًا فإن كل ما هو معروض الوجود، فإنه بالنظر إلى ذاته من حيث هي الوجود مسلوب عنه؛ لأن الماهية من حيث هي غير الذات، والذات مسلوب عنها كما هو مشهور بين الجمهور من أنه ليس الماهية من حيث هي واحد، ولا كثيرًا ولا شيئًا من الأمور العارضة لها، وعلى هذا فثبوت الوجود للواجب لا يكون عن ذاته؛ لأن الإيجاد فرع للوجود، فلا تكون الماهية من حيث هي بلا شرط الوجود موجدة سواء كانت موجدة لنفسها أو غيرها، فالواجب وجود قائم بذاته.

فإن قلت: فكيف لا يقال له موجود ؟

قلت: بل يقال؛ لأن معنى الموجود ما قام به الوجود سواء كان من قبيل قيام صفة لموصوف مثل : قيام وجود الممكنات بماهياتها، أو من قبيل قيام الشيء بنفسه مثل: قيام الوجود الواجبي بنفسه، ولا يلزم من كون إطلاق القيام من قبيل المجاز أن يكون إطلاق الموجود أيضًا.

كذلك على أن المحمول في قولنا: الواجب موجود ليس هو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب في الخارج وفي الذهن، بل هو الوجود العام المحمول على سائر الموجودات.

واعلم أن كل موجود في الخارج، فمن لوازم وجوده فيه أن تترتب آثاره وأحكامه الخاصة به عليه مثل: الإحراق والإشراق المترتب على وجود النار في الخارج، وعلى هذا فكل حقيقة احتاجت في ظهور آثارها وأحكامها الخارجية إلى انضمام أمر غير ذاتها إليها

فهي ممكنة وتلك الضميمة وجودها إذ لا معنى للموجود إلا ما كان مبدأ للآثار والأحكام الخارجية، وكل حقيقة لا تحتاج في حصول آثارها وأحكامها لها إلى انضمام أمر غير ذاتها فهي واجبة، لاستغنائها بذاتها، وعدم احتياجها إلى غيرها.

ولا يخفي أن الممكن عند اقترانه بهذه الضميمة يعرض له الوجود بمعنى الكون والحصول والتحقق أعني المعنى المصدري كما أنه يعرض للواجب من غير انضمام أمر، فالوجود بمعنى الكون، والحصول عرض عام بالنسبة إلى سائر الموجودات، فهو مفهوم اعتباري لا وجود له إلا في العقل، فيحمل على الواجب وغيره بطريق الاشتقاق، فيقال موجود أي: أنه ذا وجود.

وأما حقيقة الوجود الذي هو عين الواجب، فلا يحمل عليه بالاشتقاق، وإنما يحمل عليه بالمواطأة، فإذا اشتق منه صيغة الموجود يكون معنى الموجود ذو الوجود أعم من أن يكون الوجود نفسه أو غيره، فافهم.

فإن قلت: إذا كان الواجب متصفًا بالوجود بمعنى الكون، فيكون محتاجًا في آثاره لانضمام ضميم.

قلت: تترتب آثاره ليس بواسطة عروض الوجود العامة له، بل ترتب آثاره لذاته، ومن جملة آثاره الوجود بالمعنى العام؛ لأن ثبوته له فرع ثبوته في نفسه، بل سائر ذوات الممكنات، كذلك فإن الوجود العام من أحوالها الخارجية وعروضه لها وللواجب، إنما هو في الذهن بعد التحقق الخارجي إذ الذهن بعد كونها في الخارج يلاحظها، وينتزع منها الوجود بالمعنى المصدري، ويحمله عليها بطريق الاشتقاق، فقد تحرز من هذا أن حقيقة الواجب هي الوجود الخاص المجرد عن الماهية، المطلق عن العروض ما لا يتوهمه الغبي من أنه الوجود العام الذي هو من المعقولات الثانية، فإنه كما علمت من جملة آثاره وأحكامه المترتبة على وجوده الخاص الذي هو عينه.

وهذا الوجود الخاص من حيث هو- بلا ملاحظة اعتبار ما ولا نسبة ما يسمى عند الصوفية بالوجود المطلق، والذات البحت، وغيب الهوية، والأحدية المطلقة، والأحدية الذاتية، ولا مساحة في الاصطلاح فلا يفهم من كلام الشيخ وأتباعه أن الواجب سبحانه هو الوجود العام لإطلاقهم على الواجب أنه وجود مطلق، وقد علمت معنى إطلاقه، واطلعت على ما نقلناه في الوجود المطلق في «الفتوحات» في أول الكتاب.

قال الشيخ صدر الدين القونوي-رحمة الله عليه - في «مفتاح الغيب»: الحق سبحانه وتعالى من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد، لاستحالة إظهار الواحد، وإيجاده من حيث كونه واحدًا أو أكثر من واحد، لكن ذلك الواحد، عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات كما تقدم، فكيف يقال: إن الشيخ وأتباعه، يقولون: إن الواجب هو الوجود العام! فيلزم ألاَّ يكون الواجب من الموجودات الخارجية ﴿سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيم * يَعِظُكُمُ الله أَن تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَداً﴾ [النور: 16-17].

فإن قلت: كيف ذهب إلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وهو من طامات الفلاسفة ولا يقول به أهل السنة؟

قلت: أهل السنة ما قالوا إن الواحد في جميع الوجود يصدر عنه أكثر من واحد، وإنما ذهبوا إلى أن العالم صدر عن ذات متصفة بالحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، فما صدر عن واحد من جميع الوجوه، وأما كون الواحد أعم من الواجب وغيره، هل يصدر عنه أكثر من واحد أم لا؟ فلا يصادم كلام أهل السنة على ما قدمنا لك من كلام الشيخ في «الفتوحات» ما إذا تأملته كفاك فتذكر.

وأين كلام الشيخ صدر الدين من كلام الفلاسفة؟ فإن الصادر الأول عندهم هو العقل الأول، وعنده الوجود العام، ومن كلامه في «مفتاح الغيب» أيضًا: اعلم أن الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه، وأنه واحد وهذه حقيقة لا يتعقل في مقابلة كثرة، ولا يتوقف تحققها في نفسها، ولا تصورها في العلم الصحيح المحقق على تصور ضد لها، بل هي لنفسها ثابتة لا مثبتة ، وقولنا وحده للتنزيه والتهم لا للدلالة على مفهوم الوحدة على نحو ما هو متصور في الأذهان المحجوبة، وقال فيه أيضًا : الوجود في حق الحق عين ذاته، وفيما عداه أمر زائد على حقيقته، انتهى.

فقد بان لك الحق الصريح، فلا يستفزنك تهويلات من لا علم عنده بكلام الشيخ، وأتباعه أعرف الرجال بالحق، ولا تكن ممن يعرف الحق بالرجال، والله أعلم.

ونقول بعد هذا كله: إن حاصل كلام الوجودية الذين يقولون: إن الواجب هو الوجود العام هو ضد ونقيض ومعاند لما حررناه وقررناه؛ لأنه يفضي إلى أن وجود الباري اعتباري؛ لأنه الوجود العام، ووجود العالم الذي هو مظهر حقيقي فما ثم إلا

العالم، وقد صرح الشيخ ببطلان هذا المذهب في أول «الفتوحات» في عقيدة الخواص[1]، فقال: ومن هنا أيضًا زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق، فقالت: ما ثم إلا ما نرى فجعلت العالم هو الله، والله نفس العالم ليس أمر آخر، وسببه هذا المشهد بكونهم ما تحققوا به تحقق أهله فلو تحققوا ما قالوا بذلك، وأثبتوا كل حق في موطنه علمًا وكشفًا، انتهى.

فكيف ينسب الشيخ إلى القول: بأن الممكن عين الواجب! فتنبه ولا تكن من الغافلين.

الفصل الثاني

في أن ماهيته تعالى، هل هي مخالفة لسائر الذوات الماهيات لعينها أم لا؟

نقل الإمام الرازي في «المحصل» عن أبي هاشم أنه قال: «ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتية، وإنما تخالفها بحالة توجب أحوالاً أربعة هي: الحية، والعالمية، والقادرية، والموجدية».

ونقل عن أبي علي: «أنه زعم أن ماهيته تعالى نفس الوجود والوجود مسمى منزلته فيه بين كل الموجودات» وزعم أنه إنما امتاز عن الممكنات بقيد سلبي ، وهو أن وجوده غير عارض بشيء من الماهيات ، وسائر الموجودات عارضة، وقال ناقله: أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أن جميع الذوات متساوية في الذاتية؛ لأن المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، والصفة التي تفرد أبو هاشم بإثباتها لله تعالى دون غيره هي صفة الإلهية.

وأما أبو علي ابن سينا قال: ماهية الله تعالى نفس الوجود مقيدة بلا عروض لماهيته، وماهيات الممكنات معروضات للوجود وهي متخالفة، ومخالفة لنفس الوجود، فإذن لا يكون بين ماهية الله تعالى، وسائر الماهيات مشاركة بوجه ألبتة ، إنما يكون المشاركة بين ماهية الله تعالى ووجودات الممكنات، لكنه يقول: الوجود المقول على الله

(1) في (1/11).

تعالى وعلى سائر الموجودات، ليس هو بماهيته بشيء لا له ولا لغيره، بل هو أمر عقلي محمول على الوجود الخاص بالله، وعلى سائر الوجودات بالتشكيك وليس هو بواجب الوجود. انتهى.

وفي «شرح المواقف»: الوجود عند مثبتي الأحوال مشترك بين الموجودات كلها، فلا يتصور كونه أنه مميز، فالمراد بالموجودية المقيدة بالواجبة، فيرجع التمييز بالحقيقة إلى القيد انتهى.

وعبارة «المواقف»: قال قدماء المتكلمين: ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات، من غير أن يخصص المعتزلة، وأهل السنة غير أن استدلال الجمهور من أصحابنا على إثبات صفة الحياة يشعر بأن ذلك هو مذهب الجمهور من أهل السنة.

قال في«المواقف» وشرحه: وقال الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة: إنها صفة توجب صحة العلم والقدرة، إذ لولا اختصاصه بصحة العلم والقدرة ترجيحًا بلا مرجح، وأجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجهة للصحة، فإنه لو كان اختصاصه بصفة أخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية هذه، فلا بدّ من الانتهاء إلى ما لا يكون اختصاصه به بصفة أخرى، فيكون ترجيحًا بلا مرجح، ولما كان استدلالهم هذا مبنيًا على تماثل الذوات، أشار إلى بطلانه بقوله: والحق أن ذاته مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات، فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بأمر، انتهى.

وهـــذا تصريح بأن استدلالهم مبني على التماثل وهو بديع من الجمهور منا، كيف وهو يفضي إما إلى التركيب وهو كفر للزومه الإمكان ، أو إلى النزاع اللفظي، وذلك لا يلـــيق إلا بالأغبياء لا بأئمة الهدى، لكنه أهون من لزوم التركيب، أما لزوم التركيب؛ لأن الـــواجب لـــو لم يخالـــف الممكنات لتماثلا، وامتاز كل عن الآخر بخصوصيته، فمثل الوجـــوب والإمكان إما أن يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه، أو الذات مع الخـــصوصية، فيلـــزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي، نعم يشارك ذاته ذات الممكنات، بمعـــنى أن مفهـــوم الذات أعني ما يقوم بنفسه، ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العـــارض علـــى المعـــروض، كما أن وجود الواجب والممكن مع اختلافهما بالحقيقة يـــشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم، فإن أرادوا به هـــذا المعنى فهو نزاع لفظي، والظاهر أنه هو مرادهم لاستدلالهم بصحة القسمة للذات

والوجود إلى الواجب والممكن، وليس المقسم إلا نفس المفهوم.

فحمل مثل هذا الكلام من الجمهور على مثل هذا من قبيل النزاع اللفظي، ولهذا عدل عنه محققو المتأخرين، فانظر - رحمك الله - إلى هذين الفصلين بعين الاعتبار والاستبصار ولا تغفل، وربما تتنبه لما أسلفناه من أن مثل كلام الشيخ كثير في كلام الأئمة من أهل السُّنة، مما يجب حمله على غير ظاهره وإلا يلزم منه الكفر، فتأمل ولا تغفل، والله أعلم.

الفصل الثالث

في العلم بحقيقته تعالى

قال الإمام الرازي في «المحصل»: ذهب مزار من المتقدمين، والغزالي من المتأخرين، إلى أنَّا لا نعرف كنه حقيقة ذات الله تعالى، وهو قول الحكماء وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة إلى أنها معلومة لنا .

حجة المتكلمين: أنَّا نعرف وجوده ووجوده غير ذاته، فلا بدّ وأن نعلم ذاته، وإلا لكان الشيء الواحد باعتبار واحد معلومًا مجهولاً.

أقول: هذا تصريح بأن جمهور أهل السنة يعتقدون أن العلم بكنه الباري تعالى واقع ويعضده ما في «المواقف» وشرحه، وهو المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله تعالى، والكلام في الوقوع والجواز.

المقام الأول في الوقوع: أن حقيقته غير معلومة للبشر، وعليه جمهور المحققين من الفرق الإسلامية وغيرهم، وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من أصحابنا ومن المعتزلة ، انتهى.

فعبارة الإمام وجمهور المتكلمين منا، وعبارة السيد والقاضي عضد الدين وكثير من المتكلمين من أصحابنا شاهدان عدلان على أن العلم بحقيقة الله تعالى واقع، وهذا خطب جَسِيم، وقول عظيم.

وأما قولهم: إنَّا نعلم وجوده إلى آخره فجواب أن معنى العلم بوجوده التصديق بأنه موجود ليس بمعدوم لا يتصور الخاص بكنه ، وقال ناقل «المحصل»: الوجود المعلوم هو المشترك الذي يحمل عليه الباري تعالى، وعلى غيره، لا بالسوء بل بالتشكيك،

والموضوع لهذا المحمول هو حقيقته تعالى الواجب وجودها لذاتها التي لا نعبر عنها إلا بوصف سلبي أو إضافي، فيقال مثلاً: الوجود القائم بذاته الذي ليس بعارض لماهيته، وتعريفنا هذا هو بالأمر المشترك المقارن للسلوب، أما تلك الحقيقة فغير معلومة لغيره تعالى، انتهى.

هذا هو الكلام على الوقوع، وأما الجواز فقال به سائر أهل السنة إلا الغزالي وإمام الحرمين منا وسائر الصوفية منا وسائر الفلاسفة.

وأقول: لو كان العلم بحقيقته تعالى وأفعاله من أفعاله الغير المتناهية وهو باطل ضرورة، وذلك لأن العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بالمعلول؛ لأن العلم بأحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر، وكيف يصح القول بأن حقيقته تعالى معلومة لنا مع قوله تعالى: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾ [طه:110]، ولا شك أن العلم بالكنه يستلزم الإحاطة، فسبحان من شتت الآراء، وظهر لمن شاء بما شاء ﴿مَا قَدَرُوا الله حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الحج: 74] سبحانك ما عرفناك حق معرفتك.

وقال الشيخ ﷺ في «الفتوحات»: في عقيدة الخواص أية مناسبة بين الحق تعالى الواجب الوجود بذاته وبين الممكن، وإن كان واجبًا عند من يقول بذلك من القائلين باقتضاء ذلك للذات، أو القائلين باقتضاء ذلك للعلم السابق بكونه، ومآخذها الفكرية إنما تقوم وتصح بالبراهين الوجودية، ولا بدّ من الدليل والمدلول، والبرهان والمبرهن عليه من وجد به، يكون التعلق له تعلقًا بالدليل وتعلق بالمدلول، ولولا ذلك الوجه ما وصل دال إلى مدلول دليله أبدًا، فلا يصح أن يجتمع الحق والخلق في وجه أبدًا من حيث الذات، ولكن من حيث إن هذه الذات منعوتة بالإلهية، فهذا حكم آخر تستقل العقول بإدراكه لا تحتاج في ذلك إلى كشف بصري، فكل معقول عندنا يكون موجودًا يمكن أن يتقدم العلم به من حيث الدليل على شهوده إلا الحق سبحانه فإن شهوده يتقدم على العلم به من حيث الذات لا من حيث الإلهية، فإن الإلهية في هذا الحكم مناقضة للذات في حكم تعلق العلم، فالإلهية تعقل ولا تكشف، والذات تكشف ولا تعقل، وهذا البحر بحر لا ساحل له مَن وقع فيه لا يمكن أن يسبح فيه، فإنه بحر الهلاك للبصائر بالذات، فلا سبيل إلى الخوض فيه، وكم من متخيل ممن يدعي العقل الرصين من العلماء القدماء يظن أنه يسبح في هذا البحر، وقد عاينا منهم جماعة على هذا المذهب من الأشاعرة بمدينة فاس وهو يسبح في

بحر وجوده؛ لأنه متردد بفكره بين السلب والإثبات راجع إليه؛ لأنه ما أثبت إلا ما هو عليه في نفسه، في نفسه تكلم ، وعلى عينه يدل ويبرهن، والحق وراء ذلك كله ، والسلب راجع إلى العدم والعدم نفي فما حصل لهذا المفكر المتردد بين السلب والإضافات فإنه من العلم بالله شيء، هيهات فزنا وخسر المبطلون.

أنّى للمقيد بمعرفة المطلق وذاته لا تقتضيه ولا رائحة له منه! وكيف للممكن أن يصل إلى معرفة الواجب بالذات، وما من وجه للممكن إلا ويجوز عليه العدم والدثور؟ فلو جمع بين الحق الواجب بذاته وبين العالم وجه لجاز على الحق ما جاز على العالم من ذلك الوجه من الدثور، وهذا محال، فإثبات وجه جامع بين الحق والعالم محال، انتهى.

اعلم أن قوله: «أية مناسبة» إلى قوله: «لكن» أشار فيه إلى ما قيل من أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق، بل لا بدّ له من معلومات مناسبة إيَّاه، ومن قوله: «لكن» إلى قوله: «بصري» يريد به أن المرتبة الإلهية التي هي عبارة عن مجموع الأسماء والصفات مدركة بالكنه إذ لا كنه لها إلا ذلك.

ومن قوله: «فكل معقول» إلى قوله: «فإن الإلهية» يشير به إلى أن الذات تعلم بعد الرؤية في الجنة، وهذا أمر قد تردد فيه علماء الكلام كما قال صاحب «المقاصد».

وهل تعلم بعد رؤيته في الجنة فيه تردد احتراز عن التشبيه، وأنا أتعجب من هذا الاحتراز؛ لأنه إذا لم يلزم التشبيه من الرؤية لم يلزم من نتيجتها التي هي العلم بالذات.

ومن قوله: «وهو يسبح» إلى قوله: «فزنا» يشير به إلى ما عليه كثير من أصحابنا القائلين بحصول المعلومية من أنه لا حقيقة له سوى كونه ذاتًا واجب الوجود، فيجب كونه قادرًا ، عالمًا، حيًا ، سميعًا ، بصيرًا إلى غير ذلك من الصفات، وقوله: «في أثناء ذلك» فالإثبات راجع إليه إلى قوله: «والحق» يشير به إلى قياس الغائب على الشاهد الذي هو مناط إثبات الصفات الزائدة.

ومن قوله: «أنّى للمقيد...» إلى آخره تأييد لما سبق من رفع المناسبة، وذكره الإطلاق والمقيد إشارة إلى أن العلم بالذات الحاصل بعد الرؤية لا يوجب الإحاطة بالكنه، وهذا كما قيل في قوله تعالى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: 103].

إن الإدراك هو الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي، فالمقيد لتقيده لا يعلم المطلق علمًا إحاطيًا؛ لأن تجليه له إنما هو بحسب استعداده المقيد، فالاستعداد مثل المرآة

ترى بها ذات السماء بلا شك من غير إحاطة.

ولقد كنت في حضرة سيدنا وشيخنا، وإمامنا صاحب المقام السامي، والكمال النامي، مولانا نور الملة والدنيا والدين عبد الرحمن الجامي ﷺ بمنزله بظاهر هراه، حماها الله من الآفات، فقال: الواحد من جميع الوجوه إذا علم علم بالكنه؛ لأنه لا وجه له إلا ذلك الكنه فقط، فلو علم بوجه وجهل من وجه، لم يكن يصدق عليه أنه واحد من جميع الوجوه، وهذا كلام لا شبهة فيه.

على هذا فالعلم الحاصل عقب الرؤية لا بدّ أن يحيط بالكنه؛ لأنه واحد من جميع الوجوه، وإذا أحاط به لزم الوقوف وعدم الترقي والحال إن من المقرر عند الشيخ ﷺ هو أن الترقي في مراتب العلم لا يزال أبدًا دنيا وأخرى، فكيف الأمر؟

فإن قلت: عسى أن الترقي يكون في لوازم الذات وثبوتها للغير المتناهية.

قلت: لاشك أن العلم بالكنه علم تام، والعلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول ضرورة، فيلزم العلم باللوازم والشئون الغير المتناهية دفعة واحدة، وهذا محل نظر وموضع خطر، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

الفصل الرابع

في مراتبها العقلية

اعلم أنّا نتعقل الذات على وجوه:

الأول: إننا نعقلها من حيث هي لا بشرط شيء، وهي الحقيقة المطلقة عن كل قيد حتى عن قيد الإطلاق، والتعين الأول بالنسبة إلى تعقلنا، والحقيقة المحمدية بمعنى أنها غاية عروجه؛ لأنها مقام أو أدنى، وحقيقة الحقائق والذات الساذج، وهذه المرتبة من حيث تعقلنا لها هي التعين الأول، ومن حيث عدم ذلك التعين هي اللاتعين، ثم هذه الحقيقة المطلقة إن أخذت بشرط لا شيء عبر عنها بالأحدية؛ لأن الأحد بُني لنفي ما يذكر معه من العدد، تقول: ما جاءني أحد وإن أخذت بشرط شيء عبر عنها بالواحدية؛ لأن الواحد بُني لإثبات ما يذكر معه من العدد تقول: جاءني واحد ولا يجوز العكس، فالواحدية هي منال الكثرة النسبية، ومنها تتشعب الأسماء الإلهية، والحقائق الكونية وهي الحضرة الإلهية.

الباب الثاني
في الصفات

وفيه فصول الفصل الأول: في الكلام عليها على وجه عام.

لا نزاع في اتصاف الواجب بالسلبيات والإضافات، وإنما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية.

فذهبت الأشاعرة إلى أن الله تعالى صفات زائدة على ذاته، موجودة في الخارج قديمة قائمة به، فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، واستدلوا بوجوه:

الأول: قياس الغائبِ على الشاهد.

قالوا: العلة، والحد، والشرط لا يختلف غائبًا وشاهدًا، وعلة كون الشيء عالمًا في الشاهد هو العلم، فكذا في الغائب، وحد العالم هنا من قام به العلم، فكذا حَدُّ هناك، وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصل له، فكذا شرط فيمن غاب عنا، فقاسوا الحق على الممكنات وهو ضعيف جدًّا لجواز كون خصوصية الأصل الذي هو المقيس عليه شرطًا لوجود الحكم فيه، أو كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعًا من وجوده فيه.

فلا تثبت علة مشتركة بينهما ولا بدّ منها فيه، ولأن اختلاف مقتضى الصفات شاهدًا وغائبًا لا ينكر ، وما وجد في أحدها لا يوجد في الآخر، فلا يصح القياس؛ ولأن ثبوت الصفات في الشاهد ممنوع، وليس الثابت فيه بيقين إلاُ العالمية والقادرية لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية.

الثاني: أنه لو كان مفهوم كونه عالمًا نفس ذاته لم يفد الحمل، بل كان بمثابة حمل الشيء على نفسه، وهذا الدليل إنما يقوم حجة على من يقول: إن العلم غير الذات بحسب الوجود الخارجي، وبحسب المفهوم معًا، كما صرح به ابن سينا في «إلهيات النجاة» وإلا فيرد عليه أنه لا يفيد إلا زيادة مفهوم العالم على مفهوم الذات لا زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات، نعم لو تصور مفهوم الوصف والذات معًا بالكنه، وأمكن حمل الوصف على الذات دون حمل الذات عليها، حصل المطلوب وهو زيادة الوصف على الذات، ولكن أنى ذلك التصور الواصل إلى كنه حقيقتها.

فإن قلت: ليس الكلام في العالم ونحوه مما يحمل على الذات بالمواطأة ، بل في

العلم ونحوه مما لا يحمل إلا بالاشتقاق، فإنها إذا كانت نفس الذات لم يفد الحمل.

قلت: إنما لم يفد إذا لم يتغايرا بحسب المفهوم إلا الوجود، وأما إذا تغايرا بحسب المفهوم واتحدا بحسب الوجود أفاد فائدة كلية، فتكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات علمًا.

وهذا كما أن الواحد نصف للاثنين، وثلث للثلاثة، وربع للأربعة، وهكذا إلى غير النهاية مع أن الموجود واحد والحمل مفيد.

فإن قلت: كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم، والواحد نفس النصفية ضروري البطلان.

قلت: لو اتحد بحسب المفهوم والوجود معًا للزم البطلان الضروري، لكن الاتحاد إنما هو بحسب المفهوم فقط.

فإن قلت: هو سبحانه عالم بلا شك والكلام في مأخذ الاشتقاق أعني العلم ولا بدّ أن يكون معنى وراء الذات لا نفسه.

قلت: لا يلزم أن يكون مأخذ الاشتقاق من الموجودات الخارجية، كيف والعمى مأخذ لاشتقاق الأعمى؟

فــإن قلــت: العلم ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج بمنزلة الحدوث والإمكان، بل هو من المعاني الحقيقة.

قلت: إن أردت بقولك ليس من الاعتبارات التي هي كزوجية الثلاثة وفردية الأربعة فمسلم، ولكن من أمن لك أنه ليس من الاعتبارات الحقة كزوجية الأربعة وفردية الثلاثة، وهو عين المتنازع فيه.

فإن قلت: وصف العالمية أو القادرية، وكذا المعلومية والمقدورية إنما يتحقق بعد تمام المتعلق، فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بأمر، فلا بدّ من التمايز من خصوصية بها، يكون أحد المتعلقين علمًا، والآخر قدرة، وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات.

قلت: تمايز التعلقات بذواتها؛ فإن الذات لما تعلقت لانكشاف الأشياء، عقلنا مفهوم العلم ولإيجادها عقلنا مفهوم القدرة، والحاصل أن ذوات التعلقات إنما تختلف لاختلاف المتعلقات بحسب ذواتها، أعني المعلومات والمقدورات، وعلى هذا فالتعلق أمر

عقلي زائد على الذات بحسب المفهوم عين الذات، بحسب الموجود لا وجود له في الخارج هو مأخذ الاشتقاق.

الثالث: النقول الدالة كقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء:166]، فاعلموا إنما أنزل بعلم الله، والجواب: إنها إنما تدل على حصول العلم فقط لا على أنه صفة موجودة في الخارج، وهو محل نزاع، والله أعلم.

وذهبت الفلاسفة إلى أن صفاته تعالى ليست متغايرة لا بحسب الوجود ولا بحسب المفهوم، كما صرح به ابن سينا في «إلهيات النجاة» وغيره مثل كتاب «المبدأ والمعاد» وغيرهما.

قال في كتاب «المبدأ والمعاد»: وأما واجب الوجود فلا يجوز أن يكون ذاته حاملة لإرادة أو قدرة غير الماهية، أو قوى مختلفة في الماهية هي غير الماهية المعقولة التي هي ذاته؛ فإنها إن كانت واجبة الوجود كان واجب الوجود اثنين، وإن كان ممكن الوجود كان واجب الوجود ممكن الوجود من جهة، وقد أبطلنا هذا، فإذن ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه.

وقد بيَّنا أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له، وكذلك نبين أن القدرة التي هي كون ذاته عاقلة لكل عقلاً وهو مبدأ الكل لا مأخوذًا عن الكل، ومبدأ ذاته لا متوقفًا على وجود شيء، وأن القدرة ليست صفة لذاته ولا جزء من ذاته، بل المعنى الذي هو العمل له هو بعينه القدرة له فبان أن المفهوم من الحياة، والعلم والقدرة، والجود، والإرادة المقولات على الواجب الوجود مفهوم واحد، وليست لا صفات ذاته ولا أجزاء ذاته، وأما الحياة على الإطلاق، والعلم على الإطلاق، والإرادة على الإطلاق فليست واحدة المفهوم، انتهى.

مـــا نقلته حرفًا بحرف بلا تصرف، وهو صريح في الاتحاد بحسب المفهوم، وهذا هـــو المناسب لقولهم إنه واحد من جميع الوجوه لا ما ذكره بعض المحققين من المتأخرين مـــن أنها عندهم متحدة في الحقيقة، متغايرة بالاعتبار والمفهوم كما ذكرناه سابقًا، فإنه لا يناســـب قـــولهم: إنه واحد من جميع الوجوه، إذ لو كان كذلك لكان مفهوم الذات غير مفهوم العلم، ومفهوم العلم غير مفهوم القدرة، وغير مفهوم الإرادة، فوجد للذات جهات وحيثيات مختلفة، فأين الواحد من جميع الوجوه؟

فالأمر من عند الفلاسفة في الصفات كما صرح به ابن سينا فقال: إن إرادته ليست مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، ولو كان الأمر لا كذلك لما احتاجوا إلى إثبات الاعتبارات في العقل الأول الذي صدر عنه بكل واحد منها موجود، بل كان يكفيهم في الواجب لهذا المطلب ما هو مغاير له بحسب المفهوم، ولولا أن مذهبهم الاتحاد بحسب المفهوم لما أورد عليهم أن الحمل لا فائدة له إذ لو كان مفهوم كونه عالمًا حيًّا قادرًا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته، وكان قولنا على طريقة الإخبار: الله الواجب، أو العالم، أو القادر، أو الحي إلى سائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه، واللازم باطل؛ لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته، ومرجع كلامهم إلى نفي الصفات، وحصول شراتها ونتائجها للذات.

وذهبت الصوفية: إلى أن الصفات نسب وإضافات للذات متحملة بها في الوجود الخارجي بمعنى أنه لا موجود في الخارج إلا الذات، لا أن هناك ذاتًا وصفة، وهما متحدان حقيقة مغايرة لهذا الوجود الذهني، بمعنى أن مفهومها غير مفهومهما فهي زائدة عليها فيه قطعًا، وهي مأخذ الاشتقاق، وهذا المذهب غير مذهب الأشاعرة، وخلاف مذهب الفلاسفة وهو وسط بينهما، سليم مما يرد عليهما من الاعتراضات المذكورة في محالها، وإلى هذا المذهب ذهب الإمام الرازي ﷺ قال في «المطالب العالية»: أهم المهمات في هذه المسألة البحث عن محل الخلاف، فمن المتكلمين من زعم أن العلم صفة قائمة بذات العالم، ولها تعلق بالمعلوم.

وهناك أمور ثلاثة: الذات، والصفة والتعليق.

وأما نحن فلا نثبت إلا أمرين: الذات والنسبة بالعالمية، وندعي أنها أمر زائد على الذات موجود فيه للقطع، أن المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات، وأن من اعترف بكونه عالمًا لا يمكن نفي هذه النسبة، إذ لا معنى للعالم إلا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر وإلا الذات الموصوفة بأنه يصح منه الفعل .

فإن قلت: قد نقل عن صاحب «المقاصد» أنه قال في «نهاية العقول»: لو كان كونه عالمًا وقادرًا لمجرد أمر إضافي لتوقفَ ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور؛ لأن وجود الأمور الإضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالاً، وقد يكون ممكنًا لا يوجد إلا بإيجاد الله المتوقف على كونه عالمًا وقادرًا.

قلت: ما ذكره في «المطالب العالية» من قبيل التحقيق، والذي في «النهاية» من باب الاعتراض على أن يرد على الأشاعرة أيضًا، كما أشار إليه صاحب «المقاصد» بقوله: إن من لم يقل بالوجود الذهني جعل العلم إما مجرد إضافة وتعلق بين العالم والمعلوم، وإما صفة لها تلك الإضافة، فإن أورد عليهم علم الشيء بنفسه أجيب.

بأن التغاير الاعتباري كافٍ، نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات ككثير من الأشكال الهندسية، والممتنعات كالمفروضات التي يبني بها الخلف، فإنه لا تحقق لها في الخارج، وإذا لم تحقق في الذهن أيضًا لم يتصور الإضافة بينها وبين العالم انتهى.

فما هو جوابهم؟ هو جوابنا عن اعتراض الإمام على أني أقول معتصمًا بحبل الله: لا شك في أن علم الباري تعالى فعليٌّ حضوري دفعي لا ترتب فيه، وجميع المعلومات الممكنة والواجبة والمحالة موجودة في علمه تعالى بوجود علمي دون ترتيب فيه، فالدوران لزم فلا محذور لأنه دور دفعي معي، ولا محذور فيه دفعي واقعًا الدور؛ لكن من أين لك أن مثل هذا الدور يستحيل وقوعه، فصح أن علمه تعالى عبارة عن تعلق الذات بالمعلومات، وإليه ذهب كثير من أصحابنا المتكلمين، وهم الذين عَرَّفوا العلم: بأنه تمييز بين المعاني لا يحتمل النقيض، ولم يقولوا صفة توجب تمييزًا.

واعلم أن الأشاعرة يرد عليهم إشكالات كثيرة اطلبها من كتب الكلام، ونحن إن شاء الله سنورد في هذا المقام ما يناسب كتابنا هذا، فمما أورد عليهم أن الصفات إذا كانت موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى يكون القدم صفة لغير الله، وحيث كان مذهبهم أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الحدوث، وأن القديم لا يستند إلى علة أصلاً، فحتم عليهم أن يجعلوا الواجب بالذات متعددًا.

فإن قلت: صفات الله ليست عين الذات ولا غيرها، فلا يلزم تعدد الواجب.

قلت: قال السيد: أمثال هذه الاعتذارات أمور لفظية لا معنوية، والمشهور والذي ذهب إليه الجمهور: هو أن الاثنين هما الغيران، وأن الاثنينية تستلزم التغاير، فكل اثنين غيران، كما أن كل غيرين اثنان، وتعريف الغيرين بالموجودين الجائز انفكاكهما في حيز أو عدم، حتى تكون الصفات لا هو ولا غيره، مما استبعده الجمهور جدًّا؛ فإنه إثبات الواسط بين النفي والإثبات، إذ الغيرية تساوي نفي العينية، فكل ما ليس بعين فهو غير، كما أن كل ما هو غير فليس بعين، ولهذا قال الإمام الرازي: هذا نزاع لفظي؛ لأنهم

اصطلحوا على أن الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما ولا تمتنع التسمية، بل لكل أن يسمى أي معنى شاء بأي اسم أراد، وهذا تصريح من الإمام بما هو لازم عليهم في نفس الأمر، لا أنه يدعى أن النزاع اللفظي مرادهم حتى يرد عليه قول صاحب «المقاصد» أنه فاسد؛ لأن منهم من حاول إثبات ذلك بالدليل، ولا قول القاضي عضد الدين: أنه ليس بمرضي لأنهم ذكروا ذلك في «الاعتقادات» ذاهبًا إلى أنه بحث معنوي، وذكر أن مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الهوية كما في المحمولات، ولما لم يقولوا بالوجود الذهني لم يصرحوا بأن التغاير في الذهن، والاتحاد في الخارج نعم المعلوم فيما بين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه، والاختلاف من وجه آخر، فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا إشعار لها بالوجود الذهني.

ثم قال: وهذا كلامهم لا غبار عليه وصدق، فإنه هو مذهب الصوفية الذي قررناه سابقًا، لكن دعوى أن مراد الأشاعرة غير مرضي؛ لأن كلامهم في أجزاء غير محمولة، كالواحد من العشرة، واليد من زيد، كما أوردوها في تمثيلاتهم، وفي صفات هي مبادئ المحمولات.

وقال السيد: إن الظاهر أنهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين، فأقدموا على ما قالوا، وأيضًا لما أثبتوا الصفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى، لزم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك، وأيضًا لزمهم أن تكون الصفات مستنده إلى الذات إما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة، والعلم، والإرادة، والحياة ويلزم أيضًا أن تكون الصفات حادثة، وإما بالإيجاب، فيلزم كونه تعالى موجبًا بالذات ولو في بعض الأشياء، فيعلل عن هذا بأنها إنما تكون محتاجة مستندة إلى علة إذا كانت متغايرة للذات انتهى.

ويرد على تعريف الغيرين المضافين فإنهما متغايران مع امتناع الانفكاك، وهذا مثل العلة والمعلول.

فإن قلت: إنهما من حيث التضايف ليسا بموجودين .

قلت: الكلام في معروض الإضافة من حيث إنه معروض لها لا في المركب منهما، فيلزم ألاّ يكون العالم الذي هو معلول الصانع تعالى غير الصانع، واستدلالهم على أن الصفة ليست عين الموصوف ولا غيره مدخول لا يقوم على سياق، كما بيِّن في كتب

الكلام، ومما يرد عليهم أن الصفات إذا كانت موجودة في الخارج كانت ممكنة بلا شك لعدم تعدد الواجب ، فيلزمهم احتياج الواجب في عالميته، وقادريته إلى الممكنات، ولهذا ذهب جمع من قدماء أهل السنة أن صفاته واجبة الوجود بالذات، وهذا الكلام فيه بشاعة ظاهرة، إن أرادوا به أنها واجبة الوجود لذاتها، ويمكن حمله على ما حققناه من كلام الصوفية، فإنها إذا كانت غير الذات بحسب الوجود، كانت عبارة عن نفس الذات باعتبار قيد عقلي، وأما قول شارح «العقائد»: إنه يقال هي واجبة لا لغيرها، بل لما ليس عنها ولا غيرها أعني ذات الله تعالى، فيكون هذا مراد من قال: إن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى، وصفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى مقدس، فهو تستر بالألفاظ عن شناعة تعدد الواجب بالذات، وإلا فهو إثبات لقسم رابع ما هو ممكن الذات، ولا محال الذات، ولا واجب الذات، وهو الواجب لما لا هو عينه ولا غيره، وإلا فهو اعتراف بأنها ممكنة بالذات، وتستر بالعبارات كما أشار إليه بعيد ذلك بقوله: «وأما في نفسها فهي ممكنة» هذا خلاصة الكلام في هذا المقام، والذي ينبغي لنا أن نختمه بإيراد جملة من كلام الشيخ ﷺ فمن ذلك ما قاله في «رسالة الجلالة»: ومن هذا الباب ما دخل من الحيرة على نظار وأرباب الأفكار والاستبصار في الصفات، أعني في إثبات أعيانها لله ونفيها.

وأما أحكامها فلا خلاف بين العقلاء في ذلك، وصور الحيرة في ذلك أن من أثبت أعيانها زائدة على الذات الموصوفة، فقد أثبت العدد والكثرة، والافتقار في الله وهو واحد في جميع الوجوه، فكيف يكون هذا؟

وإن قلنا: لا يلزم من هذا شيء إثبات العدد على وجه ما فثم ما هو علينا أشد من العدد وهو أن تكون الذات كاملة بغيرها، وكل كامل بغيره ناقص بذاته، ومن نفى أعيانها وفرض مثل هذين المقامين، إما الكثر وإما النقص تلقاه أمرًا آخر، وهو أن الحكم لا يقدر من جهة الدليل الذي قد نصبتموه معرفة الله تعالى، إن تبينت هذه الأحكام للذات مجردة، فإنه إذا ثبت كونه قادرًا لنفسه وقع الفعل أزلاً عند المتكلم وهذا محال، فإثباته قادرًا لنفسه محال.

ثم إن القلب لا يجد ذلك الجلاء بقياس الغائب على الشاهد، ولا سيما وقد عرف مآخذ العقول من أين هو، ومن أين تركب براهينها وأدلتها، فالمقصود بها منوط، والإقدام على هذه الأمور غير حسن، وكل مالا يمكن حصوله إلا بالمشاهدة والرؤية والتعريف،

فحصوله من غير هذه الطرق افتراء على المقام وجرم، فالأولى لأصحاب العقول الوقوف والإقرار بالوجود، وأحكام الصفات، ولا سبيل للتعرض لا لنفيها ولا لإثباتها، فإن العقل أعجز من أن يقف على مثل هذا بل على أقل شيء، انتهى.

وقال في الباب السادس والخمسين من «الفتوحات المكية» ما هذا مختصره[1]: الاستقراء لا يصح في العقائد، فإن مبناها على الأدلة الواضحة، فإنه لو استقرأنا كل من ظهرت منه صنعة لوجدناه جسمًا، فنقول: إن العالم صنعة الحق وفعله، وقد تتبعنا الصناع، فلم نجد صانعًا إلا ذا جسم، والحق صانع فالحق ذو جسم - تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا - وتتبعنا الأدلة في المحدثات، فما وجدنا عالماً لنفسه، وإنما الدليل يعطي ألاَّ يكون عالمًا إلا بصفة زائدة على ذاته تسمى علمًا، وحكمها فيمن قامت به أن يكون عالمًا.

وقد علمنا أن الحق عالم، فلا بدَّ أن يكون بعلم، ويكون ذلك العلم صفة زائدة قامت بذاته - تعالى الله عمّا يقول المشبهة علوًا كبيرًا - بل هو سبحانه العالم، الحي، القادر، القاهر، الخبير لنفسه لا بأمر زائد على ذاته، فيكون بالنظر إلى نفسه ناقصًا، فلا يكون له كمال إلا بما هو زائد على ذاته، فهذا من الاستقراء الذي لا يليق بالجناب العالي - تعالى الله - ثم إنه لما استشعر القائلون بهذا المذهب سلكوا في العبارة عنه مسلكًا آخر، فقالوا: ما علمنا بالاستقراء، وإنما قلنا أعطى الدليل ألاَّ يكون عالمًا إلا من قام به العلم، ولا بدّ أن يكون أمرًا زائدًا على ذات العالم؛ لأنه صفة معنى يقدر رفعه مع بقاء الذات، فلما علمنا ذلك طردناه شاهدًا وغائبًا يعني في الحق والخلق، وهذا هروب منهم، وعدول عن عين الصواب، ثم أكدوا ذلك بقولهم في حق الباري، أن صفاته لا هي هو ولا هي غيره، وحدوا الغيرين بحد يمنعه غيرهم، وإذا سألتهم هل هو أمر زائد؟ يعترفون ويقولون: إنه أمر زائد، وهذا هو عين الاستقراء، فلهذا قلنا: الاستقراء في معرفة الله لا يثبت، وإن الاستقراء في الحقيقة لا يفيد علمًا، انتهى.

---

(1) واختصر الشعراني كلام الشيخ في هذا الباب بقوله: اعلم أن الاستقراء السقيم لا يصح في العقائد لأن مبناها على الأدلة الواضحة، ولو أننا استقرأنا كل من وجدت عنه صنعة وجدناه جسمًا، فنقول إن العالم صنعة الحق وفعله، وقد تتبعنا الصنّاع فما وجدنا صانعًا إلا ذا جسم، فالحق تعالى جسم! تعالى الله عن ذلك عُلوًا كبيرًا، فلذلك قلنا: إن الاستقراء السقيم لا يصح في العقائد.
قلت: ومن هنا نهى بعض العلماء عن التبحر في علم المنطق والله أعلم.

فإن قلت: يُعلم من هذا الذي نقلته عن الشيخ ﷺ أن مذهبه في الصفات عين مذهب الفلاسفة.

قلت: ليس الأمر كذلك، بل هو ما قررته سابقًا، وأشرت إليه أنه مذهب الصوفية وهو أن الصفات عين الذات بحسب الوجود وغيرها بحسب المفهوم.

ومذهب الفلاسفة هو اتحاد الصفات بحسب الوجود والمفهوم معًا.

قال ابن سينا في «إلهيات النجاة»: فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد صرح بالاتحاد بحسب المفهوم أيضًا.

ومذهب الصوفية كما علمت سابقًا اتحادها بالوجود، ومغايرتها بالمفهوم ولهذا صح الحمل.

فإن قلت: إنما صرح ابن سينا باتحاد مفهوم الصفات بعضها مع بعض لا اتحاد مفهومها مع مفهوم الذات.

قلت: القول به يستلزم القول بذلك صريحًا فتأمل، ومما يدل على ذلك أن مراد الشيخ هو ما قررناه ما قاله في أول «الفتوحات» في «عقيدة الخواص» مسألة الأسماء للذات أحكام ترجع إليه من المحدثات ما علم منها وما لم يعلم، مما يصح أن يعلم فثم اسم يدل على غير الذات لإيقاع التمييز للسامع في العبارة بمعنى مرتجلاً أو جامدًا، وهذا الاسم لولا نحن ما أطلق عليه، وثَم اسم يعقل منه معنى زائد على عين الذات، وهل يدل على عين الذات أم لا؟ فيه توقف بالنظر إلى العقل، وإن دل على عين، فهل هو عين الذات المقول عليها هذا الاسم أم ذات زائدة؟

فذهبت طائفة إلى أنه عين الذات هم القدماء، وذهبت طائفة إلى أنه زائد وهم الأشاعرة كقولنا: عالم، وقادر، ومريد، وحي، وسميع، وبصير وغير ذلك، وثم اسم يعقل منه إضافة لا غير كالأول والآخر، والباطن، والظاهر وثم اسم يعقل منه سلب مالا يليق بالمسمى كالقديم، والقدوس، ومع هذا كله فمنا نعقله لا منه فهي أسماء حمل لأسماء تحقيق انتهى.

فقد ذكر مذهب القدماء وهم الحكماء، ومذهب الأشاعرة، ومذهبه، وجعل الأسماء أسماء حمل كما قررناه سابقًا، وإليه يميل القاضي عضد الدين.

وقد صرح في الباب السابع عشر من «الفتوحات» بأنها نسب وإضافات وهو

مذهب الإمام الرازي كما سبق، والإضافات مغايرة للذات قطعًا في العقل، وزائدة عليها ذهنًا، وفي وجودها في الخارج بحث، قال ذلك في الباب مسألة الأسماء الإلهية: نسب وإضافات ترجع إلى عين واحدة إذ لا يصح هناك كثرة، فقد صرح أنها نسب وإضافات، وقد قررنا سابقًا أنه مذهب الإمام الرازي، وقد صرح الشيخ ﷺ بهذا المذهب في كتابه الموسوم بـ«بلغة الغواص» غاية التصريح ونقح مذهبه في الصفات نهاية التنقيح حيث قال: فإن علم الحق سبحانه بذاته نسبة عقلية حكمية اعتبارها من حيث تعلقها بالذات وكونها صفة لها لا من حيث معلومها الذي هو الذات المعلومة يقضي بأنها هي لا غيرها، ومن حيث هي نسبة إدراكها لها يقضي تميزها عنها، وإطلاق الغير عليها من حيث الحكم التميزي، لا من حيث الوجود العيني المغاير بعض التغاير؛ لأنها غير موجودة خارج الذات وجودًا عينيًا، وليست بمعدومه أيضًا لوجودها في ضمن الذات متميزة باسم العلم، فهي قائمة بين الوجود والعدم لا موجودة منفردة، ولا معدومة غير موجودة التميز، ويقضي أن اعتبار هذا التميز الحكمي قد أوجب للذات التي هي الأصل الذي هو العلم متعلقها من كونه حالاً وشأنًا من ثبوتها اسم العالم، وللذات الحاصلة في العلم من حيث مقابلة العلم للذات مقابلة المرآة للناظر، اسم المعلوم من كون العلم مشتملاً عليها، فحصل من ذلك أن لفظة العالم تدل على ذات عالمه، وعلم وذات معلومة هي ما حصل في العلم من مقابلة الذات العالمة لا يدل على الذات منفردة عن العلم والمعلوم، ولا على العلم منفردًا عن الذات ومعلومها، والذات مسبحة منزهة عن أن يكون محلاً للحوادث أعني محلاً لطروء شيء اختبأ خارج عنها عليها(1).

---

(1) وقال الشيخ الأكبر: فالقديم لا يصح أن يكون محلاً للحوادث، ولا يوصف بالقدم لأن الحادث يقبل الاتصاف به، والحادث لا يوصف بالقدم ولا يصح أن يكون القديم حالاً في المحدث لا قديم ولا حادث فإذا اتصف به الحادث يسمي حادثًا، وإذا اتصف به القديم فيسمى قديمًا وهو قديم في القديم حقيقة وحادث في المحدث حقيقة، لأنه بذاته يقابل كل صفة متصف به، كالعلم يتصف به الحق والخلق فيقال في علم الحق أنه قديم فإن الموصوف به قديم فعلمه بالمعلومات قديم لا أولى له، ويقال في علم الخلق محدث؛ فإن الموصوف به لم يكن ثم كان كصفته مثله إذا ما ظهر حكمها فيه إلا بعد وجودها فبه عينه فهو حادث مثله، والعلم في نفسه لا يتغير عن حقيقته بالنسبة إلى نفسه وهو في كل ذات حقيقية عينه، وما له عين وجودية سوى عين الموصوف، وأطال في ذلك. [مختصر الفتوحات للشعراني 625].

فصح أن العلم والمعلوم هو الذات لا غيرها، وإنما امتاز عنها امتيازًا حكميًا نسبيًا لا عينيًا، وهذا الامتياز العيني هو الحدث الذي هو الكون أعني الحادث الذي أوجب كون الذات عالمة ومعلومة، وتسميتها بهذين الاسمين، فليس هذا الحدث الذي هو الكون بغير الذات؛ لأنه اعتبار تميز الذات العالمة في العلم القديم عن العلم والمعلوم، وتميز العلم عن الذات العالمة، والذات المعلومة وتميز الذات المعلومة عن العلم والذات العالمة، وليس ذلك كله غير الذات، فإن الصفة هي الموصوف حقيقة، وإنما كانت غيره من حيث الاعتبار النسبي الحكمي الذي هو الكون المعبر عنه بكانت عالمة وكانت معلومة، فلهذا احتج السلف ﷺ أن الأسماء والصفات لا هي المسمى الموصوف ولا هي غيره، يعنون أن مغايرة الاسم للمسمى، والصفة للموصوف ليس إلا اعتباره في الذهن، أو قل العلم اسمًا له وصفة يشار بها إليه، وهذا أحسن القول بعد حقيقة الأمر، فإن القول بامتياز الذات مغايرة للأسماء محض التغاير كفر صراح حاكم بالثنوية، ولو كان الأمر كذلك لم يقل سبحانه: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى﴾ [الأعلى:1]، فأحالنا على الاسم والقول بإثبات الذات بغير الأسماء جهل وتعطيل، فإن فهمت هذا فهمت من أين تطرف لفظة الكون الذي هو الحدث إلى الذات المقدسة اعتبارًا نسبيًا إليها لا إلى غيرها نزولاً تقريبًا، فالمعين للكون الذي هو الحدث هو مصدر أسماء الذات ومميزها، فإن الذات المقدسة من حيث أحديتها ليست مصدر الشيء، ولا متصفة بصفة، ولا مسماة باسم أصلاً ألبتة.

وهذا ما أشار إليه النحويون بقولهم: الحدث المصدر وهو اسم الفعل والفعل مشتق منه، فالحدث هنا هو الذات المعلومة بتقريب ذلك عليك، إن حصول العلم للذات بالذات المعلـــومة متوقف على حصول الذات التي هي معلومة للعلم، وحصول الذات المعلومة مـــتوقف علـــى مقابلة للذات التي هي صفتها، وعنها يحدث عن علمها، فهذا التوقف الاعتـــباري النـــسبي هو الحدث الذي هو الكون، وهو الذي أحدث للعلم صفة الإمكان والكون، والافتقار إلى الذات المعلومة التي بها يتعلق العلم، وأوجـب للذات التي بها يتعلق العلـــم نسبة الحدوث بكونها عالمة، وكونها عالمة متوقف على العلم والمعلوم، فالحادث نسبة العلم إليها، وحصول العلم بها لها في العلم، وذلك حصوله لها فالقدم والوجوب صفة للـــذات من سبقها النسبي على العلم والمعلوم من حيث هما صفتها ومتعلقها، والحدث صفة لهما من حيث هذا الوجه، والقدم والوجوب صفة لهما من سبقهما النسبي عليها من

حيث تسميتها عالمة، فإنها لا تسمى عالمة إلا بهما، والحدث صفة لهما من هذا الوجه الذي هو توقف تسميتها عالمة، وهو حدث بالنسبة إلينا لا إليها، وهو حدث، وسبق، وقدم، وإمكان ، وكون بغير تغاير ذاتي، ولا حدوث بعد عدم، بل هو تغاير بالمراتب والنسب والأحكام والصفات لا بالذوات، ولا قدمهم الزمان والمكان-تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا- فحقق تأول هذا تفهم ما جاء في وصف الله سبحانه في التنزيل العزيز، وعلى ألسنة الرسل في غير آية وغير حديث، واختلاف لفظ الجعل عليه سبحانه كقوله سبحانه: ﴿وَكَانَ اللهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ [النساء:134] فإنه سبحانه سميع بصير لذاته بذاته، كما أريتك في العلم ، وقد جاء في العلم، ﴿وَكَانَ اللهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾ [النساء: 17]، والآيات في الكون كثيرة، والحديث معروف: «كنت كنزًا»(1)، و«كنت سمعه الذي يسمعه به»(2) وكذلك الجعل، قال سبحانه: ﴿وَلاَ تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لأَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة: 224]، ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً﴾ [النحل:91]، ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة:117] فمعنى كون الشيء كذا اتصافه بتلك الصفة، من تلك النسبة التي اقتضته أي نسبة كانت من ظهور، أو بطون، أو خالقية، أو مخلوقية أو غير ذلك.

واستقراء الآيات وأسرها بهذا الأصل تجده كما ذكرت لك، واحذر دواب هذا البحر فإنها مؤذية جدًا، فإن لم يكن لك بد من مثال محسوس، ولله المثل الأعلى، ﴿وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ﴾ [إبراهيم:25]، فأنت مثلاً لو اعتبرت شخصين في مكانين مثلاً متلاصقين محض التلاصق، لاعتبرت بهما انقسام المكان، فليس مكان كل واحد منهما مكان الآخر، ولا بين المكانين فرق وتميز إلا بالشخصين، وليس أحدهما متميزًا عن الآخر بشيء آخر، وبهما أو بأحدهما يتعين في المكان البعد، والقبل والفوق، والتحت، واليمين، والشمال، وبارتفاع الشخصين أو الشخص، يرتفع الانقسام والتعدد في المكان والجهات، وباعتبارها ليس الفوق أسبق من جهة أخرى كذلك سائر الجهات،

---

(1) ذكره العجلوني في كشف الخفاء (132/2).

(2) رواه البخاري (158/20).

ومثل ذلك اعتبار الزمان

قال الشاعر:

كهز الرديني ثم اضطرب وأنت لا   تشك أن زمان الهز هو زمان الاضطراب

وإنما جاء بثم؛ لأن الهز متقدم الرتبة لا زمانًا، ولا مكانًا، ولا وسمًا، ولا عددًا ولكن باعتبار أنه لازم الهز لا غيره، وكذلك علمه سبحانه بذاته لازم لذاته بغير سبق زمانه، ولا مكانه، ولا وهمي، وكذلك سائر أسمائه وصفاته، تعينها وتميزها هو الحدث الذي هو الكون المميز بين الذات والصفات، وليست الذات أسبق من الصفات، ولا الصفات أسبق من الذات، ولا الذات والصفات أسبق من الحدث الذي هو كونها موصوفة بالصفات، فإنه صفة منها، وليست الصفات غيرها.

وليس بين الحق والخلق زمان، ولا انفكاك بمكان ولا توهم ذلك، وإنما هو تقدم رتبة وتميز نسبة، كما بينت لك من أن الذات من حيث أحديتها الذي هو اعتبارنا من حيث هي ذات أحدية منفردة عن الأسماء التي هي الكون ما لها نسب، ولا اسم ، ولا صفة إلا ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ..﴾ من حيث الكون الذي هو الأسماء متكثرة في وحدتها وحدوثها متميزة بذاتها عن ذاتها يصح تقدمها عليها، أعني تقدم اسم على اسم كما بينت لك من تقدم الذات العالمة على العلم، أي: الذات المعلومة رتبة نسبية في مقابلتها للعلم، لتظهر الذات المعلومة فيه، ومن تقدم الذات العالمة حصول المعلومة في العلم على حصول العلم للذات العالمة، وكذلك باقي الأسماء على الإطلاق، فإن الربوبية تدل على رب ومربي ومربوبًا ، والرازق يدل على رزق ومرزوق، والأولية تدل على تقدم ومتقدم ومتقدم عليه، والآخرية تدل على آخر ومتأخر ومتأخر عنه.

ثم إن وجود هذه النسب يقتضي بعضها على بعض أيضًا في البسط من ذلك، أعني من حيث اعتبار نسبة بعض هذه النسب إلى بعض، كما ترى نسبة الواحد إلى ذاته نسبة واحدة هي عين أحديته لا واحديته، ونسبته إلى الثاني هي واحديته من وجه أحديته، ومن وجه غيرها كما أخبرتك، وكذلك إلى الثلاث ثلاث، وإلى المائة عشر العشر العشر، وكذلك إلى ما لا يتناهى.

وهذا الواحد بنفسه يعبر عنه بهذه العبارات لاختلاف هذه النسب.

فإذا قيل: ما نصف الاثنين؟ فالجواب واحد، ونعني بالواحد أحديته، وما ثلث

الثلث؟ فالجواب واحد، ونعني به ذلك هكذا إلى غير آخر العدد وهو ما لا يتناهى.

فاعتبارك هذه التسميات من حيث هي اعتبارات عنه ذوات قائمة الاعتبار بنفسها هي فيه غيره، وإذا اعتبرتها من حيث الواجد بنفسه ، فهي هو لا غير، كذلك إذا اعتبرت الأسماء والصفات من حيث دلالتها على الذات المقدسة، فهي هي لا غيرها، إذ الذات بنفسها كاملة الإحاطة بجميع النسب والإضافات ليس فيها من حيث أحديتها افتقار إلى شيء فنسبتها بذاتها ونسبها، وجميع حقائقها على ما هي عليه من الوجود والعدم علم هو هي لا غيرها، وإلى المقدورات قدرة ليس غيرها، وإلى جميع الكوائن حال كونها اختيارًا وقدرة، وإلى المختار قبل اختياره وقضائه ومشيئته، وإلى تعينه بأحد الجانبين إرادة، وإلى الذات كونه أمر، وإلى صرفه عنه نهي، وليست هذه كلها غير الذات المنزهة.

ولكن لما توقف ظهور تأثير بعض الأسماء على بعض، أو الأقل على تأثير بعض توقف تسمى الذات ببعض الأسماء على تسميتها ببعض ، فصح افتقار بعض الأسماء إلى بعض، فسميت من حيث افتقارها إليها ممكنة، ومن حيث غنائها وتأثيرها واجبة، وليس الإمكان إلا الحدث والكون والتكوين، وليس الوجوب إلا الأحداث، فصح عليها بجعولة مكونة إلى غير ذلك، وليس ذلك إلا منها فليست غيرها.

فصح على الحادث من حيث هو حادث فغيره متأخر، أنه مرآة القديم الذي هو الواجب في رؤية أسمائه، وعلى القديم أنه مرآة الحادث في رؤيته نفسه أي: في بروزه له وليس أحدهما غير الآخر، فاختلط الأمر فأبهم على أهل الأفكار والعقول المعقولة فقصروا عن هذا الإدراك، وهم لا يشعرون، انتهى.

ما نقلته من «بلغة الغواص» حرفًا بحرف من غير تصرف بوجه من الوجوه، وهو أعظم بيان، وأوضح برهان، وأفصح لسان - رضي الله عن الشيخ - فلقد أعرب، وأغرب، وأفصح وما أعجم، وتكلم وما تعلم، فلله دره من وارث محمدي كامل، وسالك أحدي واصل.

وإن تأملت جميع ما ذكرته من كلام المتكلمين والفلاسفة، وقابلت بينه وبين ما نقلته عن الشيخ ﷺ علمت أن مذهب الشيخ غير مذهب الفلاسفة، وعين مذهب قدماء أهل السنة القائلين أنها لا هي هو ولا هي غيره، وأن جماعة المتأخرين المتكلمين منهم حملوا «لا هو هو ولا هو غيره» على غير محمل صحيح، وأن مذهب الشيخ هو عين ما

ذهبوا إليه، وأريد أن أشير إلى ذلك متتبعًا، وأجعل ذلك إن شاء الله تعالى خاتمة لهذا الفصل، وعاقبة لهذا الأصل، والله الموفق والمعين، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

الخاتمة

قوله ﷺ: «فإن علم الحق» إلى قوله: «مسبحة منزهة» يدل على أن مذهبه ﷺ غير مذهب الفلاسفة؛ لأنه أثبت العلم متميزًا تميزًا نسبيًا، وفرق بين العلم والعالم والمعلوم من وجه، وحكم بالاتحاد بينهم من وجه، وجعل بينهما العلم من قبيل النسب، والإضافات التي هي لا موجودة في الخارج ولا معدومة في الذهن، وقوله: «سبحانه منزهة» إلى قوله: «فلهذا احتج السلف» كلام في غاية الإثبات على حدوث الصفات بالحدوث الذاتي، والمتكلمون وإن لم يثبتوه فهو لازم عليهم؛ لأنهم لما جعلوا الصفات موجودة في الخارج، وجبت كونها حادثة بالحدوث الذاتي، وإلا لكانت قديمة بالذات، والحال أنها ممكنة بالذات.

فإن قلت: حيث جعل العلم لا وجود له إلا في الخارج الذهن، كيف يمكن القول بحدوثه الذاتي وهو فرع الوجود الخارجي؟

قلت: أراد به تأخر نسبة العلم عن الذات من حيث هي، وهذا كما قاله المتكلمون في حدوث المتعلقات مع أنها عندهم من المعدومات خارجًا وذهنًا.

فإن قلت: المتكلمون فرقوا بين الحدوث والتجدد حيث قالوا: الحادث هو الموجود بعد العدم، وأما ما لا وجود له وتجدد فيقال: متجدد، ولا يقال: حادث كالأحوال والإضافات والسلوب.

قلت: هذا تحرر في إطلاق الألفاظ، وإذا حققنا المقام وجدنا التجدد والحدوث لا تباين بينهما في المعنى، فإذا صح التجدد في المعدومات الخارجية عند من لا يقول بالوجود الذهني، فتكون صحته عند من يقول به من باب الأولى.

وقوله: «فلهذا احتج السلف» إلى قوله: «فإن فهمت» تطبيق لكلامه على مذهب السلف، ولعمري إنّ مذهب السلف في أنها لا هي هو، ولا هي غيره لا تجد له محملاً أحسن من هذا، ونفي تعطيل نفاه الصفات، وسلوك مذهب بين إثبات القدماء وبين التعطيل وهو خير الأمور.

وقوله: «فإن فهمت هذا» إلى قوله: «فالقدم زيادة» بيان لما تقدم وتقريب له إلى الفهم، إذ حدوث المعدوم مما لا يدخر له الذهن إلا بتأمل.

وقوله: «فالقدم» إلى قوله: «فحقق» إشارة إلى ما ذهب إليه قدماء أهل السنة من أن واجب الوجود بالذات هو الله وصفاته، وارتبك فيما قال المتأخرون؛ لأنهم اعتقدوا أنها من الموجودات العينية الممكنة بالذات كما قدمناه، وأشار إلى إمكانها وحدوثها الذاتي، وتصريح بمعنى الحدوث، وأنه بالنسبة إلينا؛ لأنه التميز الذهني.

وقوله: «فحقق» إلى قوله: «فاحذر» إثبات لذلك الحدوث، والجعل بالكتاب والسنة بعدما أثبته بالعقل، فطابق العقل النقل.

ومن قوله: «واحذر» إلى قوله: «ثم إن وجود هذه النسب» مثال حسي للتقدم والتأخر، وإثبات له في لغة العرب بإيراده المصراع من قول الشاعر، وزيادة توضيح لما تقدم.

ومن قوله: «واحذر» إلى آخره إشارة إلى وجه انتشاء الصفات عن الذات بالتمثيل بالواحد، ونسبته العددية وزيادة إيضاح وبيان لما تقدم – والله تعالى أعلم- وحيث انتهى الكلام على الصفات على وجه عام جدير بنا أن نتكلم الآن عليها على وجه يختص بكل واحد منها.

الفصل الثاني في الحَيَاة[1]

الله تعالى حَيٌّ اتفاقًا من أهل الملل وغيرهم؛ لأنه عالم قادر، وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة، لكنهم اختلفوا في معنى حياته، لأنها في «الشاهد» إما اعتدال المزاج النوعي، وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال، ولا يتصور ذلك في حياة تعالى، ومذهب الفلاسفة:

(1) قال الشيخ الشعراني: قال الشيخ في الباب الخمسين: سبب الحيرة في علمنا بالله طلبنا معرفة ذاته جل وتعالى بأحد الطريقين: إما بطريق الأدلة العقلية، وإما بطريق تُسمى المشاهدة؛ فالدليل العقلي يمنع بمنع من المشاهدة، والدليل السمعي قد أومأ إليها وما صرح، والدليل العقلي قد منع من إدراك حقيقة ذاته من طريق الصفة الثبوتية النفسية التي هو في نفسه عليها، فلم يدرك العقل بنظره إلا صفات السلوب لا غير، وسمى هذا معرفة، وأطال في ذلك.

ثم قال: وكلما زاد العبد في العلم بالله زادت حيرته، ولاسيما أهل الكشف لاختلاف صور التجلي عليهم عند الشهود، فهم أعظم حيرة من أصحاب النظر في الأدلة بما لا يتقارب؛ فإن أهل الأفكار ما برحوا بأفكارهم في الأكوان، فلهم أن يحاروا ويعجزوا، وأهل الكشف ارتفعوا عن الوقوف مع الأكوان، وأطال في ذلك.

ثم قال: فمَن وصل إلى مقام الحيرة من المقربين فقد وصل، قال ﷺ : «زدني فيك تحيرًا» أي: والِ تجلياتك عليَّ.

إلى أنها هي كونه يصح أن يعلم ويقدر.

وذهب جمهور أهل السُّنة إلى: أنها صفة توجب تلك الصحة، إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة، لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة ترجيحًا بلا مرجح، وهو منقوض باختصاصه بتلك الصفة، واستدلالهم هذا مبني على تماثل الذوات والحق أن ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات.

وأنا أتعجب من الجمهور كيف أمكنهم القول بتماثل الذوات؟ فلا تغفل فإنه من مذلة قدم، وإذا كانت ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات بالحقيقة، فيقتضي هو لذاته الاختصاص بأمر، ولا يلزم ترجيح بلا مرجح، ومن أراد إثبات أمر وراء الصحة فعليه بالدليل، وقال الإمام الرازي: الحياة في اللغة ليست عبارة عن هذه الصحة بل كل شيء كان كاملاً في جنسه، فإنه يسمى حيًّا، ألا ترى أن عمارة الأرض الخربة يسمى إحياء الموات، وقد قال تعالى: ﴿ فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الروم: 50]، وقال تعالى: ﴿إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ﴾ [فاطر:9].

والصفة المسماة في عرف المتكلمين إنما سميت بالحياة؛ لأن كمال حال الجسم إنما يكون موصوفًا بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حياة، وكمال حال الأشجار أن تكون مورقة خضرة، فلا جرم سميت هذه الحالة حياة، فثبت أن المفهوم الأصلي من هذا الحي كونه واقعًا على أكمل حاله وصفاته، انتهى.

واعلم أن مذهب الشيخ ﷺ في الحياة هو ما تقدم في الكلام على سائر الصفات، ولكونها جعل شرط العلم جعل الشيخ ﷺ الاسم «الحي» إمام الأئمة ومقدمهم، ورب الأرباب والمربوبين، وقد خالفه في ذلك بعض الناس، وجعل العالم إمام الأئمة زاعمًا أن كونه شرط وجود العلم لا يوجب تقدمه عليه، وما ذهب إليه هذا الإنسان محجاب بأدنى تأمل والله أعلم.

الفصل الثالث في العلم

قد علمت أنه نسبة وحقيقة إضافية للذات عند الصوفية متحدة بها وجودًا مغايرة لها مفهومًا، وكلامنا في هذا الفصل ليس إلا في كيفية حدوث هذه النسبة، والإضافة بين المنتسبين والمتضافين، أعني العالم والمعلوم وفي المعلومات هل هي موجودة أم لا؟ وفي

كونها كلية وجزئية.

فاعلم أولاً: أن الوجود الذهني قال به جماعة كثيرة من أهل السنة، ونفاه الجمهور منهم مع أن سياق كلام الجمهور في مواضع كثيرة يلجئهم إليه، ويلزمهم القول به، منها ما اختصوا به من بين الناس، وهو أن الأمر يتعلق بالمعدوم حتى صرح بأن المعدوم مكلف.

وقد شدَّد سائر الطوائف النكير عليه، وقالوا: إذا امتنع في النائم والغافل ففي المعدوم أجدر، وليس لهم جواب إلا أن مرادنا هو التعلق العقلي، وهو أن المعدوم الذي علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف، حكم عليه في الأزل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال، وهل يصح الحكم على المعدوم المطلق؟ فلا بدّ من نحو من أنحاء الوجود، فإن شئت فسمه في حق الباري بالوجود العلمي، وفي حق غيره بالذهني والعقلي، ولا نعني بهذه العبارات إلا أن المعلوم مميز عند العالم به، وهذا التمييز لا يصح أن يكون في العدم الصرف بديهة، وكلام النظار في الوجود الذهني نفيًا وإثباتًا قد ذكر في كتبهم.

وإن علمت أن معلومات الله موجودة في علمه بوجود علمي أزلي، وذلك حضرة الارتسام كما قال الشيخ صدر الدين ﷺ في «فكوك الفصوص»: تعقل الماهيات في عرصة العلم الذاتي من حيث الامتياز النسبي، وهو حضرة الارتسام الذي يشير إليه أكابر المحققين والمتألهين من الحكماء بأن الأشياء مرتسمة في نفس الحق، والفرق بين ذوق الحكيم والمحقق في هذه المسألة: أن الارتسام وصف للعلم من حيث امتيازه النسبي عن الذات ليس هو وصف الذات من حيث هي، ولا من حيث إن علمها عينها، انتهى.

فاعلم أن الماهيات الكلية مرتسمة بهذه الحضرة اتفاقًا منا أهل السنة والفلاسفة، وإنما الخلاف في الماهيات الشخصية الجزئية الجسمانية خصوصًا المتغيرة منها، فقالت الفلاسفة: هي مرتسمة بوجه كلي لا من حيث هي جزئية متغيرة، فلزمهم نفي العلم بالجزئيات[1].

(1) وبهذا القول المعلومات الممكنة التي هي حوادث بالذات، توصف بالقدم من حيث تعينها في علم الحق؛ لأن العلم الإلهي قديم، فما يثبت فيه من حيث أنه مرتسم فيه أيضًا قديم، والأحدث الارتسام فيه مع أنه ليس محلاً للحوادث، وهذا الذي حكم عليه بالقدم من حيث أنه متعين في علم الحق ومرتسم فيه، محكوم عليه بالحدوث من حيث أنه موجود في الخارج؛ لأن وجود العالم =

قال أهل الملة: بل الجزئيات من حيث جزئيتها معلومة أيضًا وإلا لزم الجهل.

قال الحكماء: يلزم التغير أو الجهل.

فأجاب الجمهور: بأن التغير إنما يلزم في التعلقات، وهي إضافات لا وجود لها في الخارج فتتجدد، ولو كانت موجودة لقلنا حدثت.

ويرد عليهم ما لا محيص لهم عنه، وهو أن العلم بما لم يتعلق لا يكون الباري عالمًا بذلك المعلوم؛ لأن التعلق علة لحصول المعلومية، وحصول العلة أو تجددها يستلزم حدوث المعلومية التي هي المعلول، فكما لم يكن العلم في الأزل متعلقًا بهذا الحادث، كذلك لا يكون الباري في الأزل متصفًا بأنه يعلمه، فقد وقعتم بما أجبتم فيما هربتم عنه، وهو لزوم الجهل بالمعلوم الجزئي من حيث إنه جزئي، وهو هذا الذي حدث التعلق به.

ولقد كان في جواب مشايخ القدماء من أهل السنة عينه من هذا الجواب عند التعمق في الفكر والنظر، وذلك أنهم قالوا: إن العلم بأن الشيء سيوجد نفس العلم بأنه موجود أو وجد، فإن عنوا به أن صفة العلم حقيقة واحدة موجودة في حد ذاتها قائمة بذات الواجب ، وبها يعلم أنه سيوجد وموجود ووجد، فلا يصير جوابًا، وإن أرادوا به اتحاد التعلق من حيث هو، فكذلك لا يصير جوابًا، وإن أرادوا اتحاد مفهومات التعلقات الثلاثة من حيث خصوصياتها يوجد وموجود وسيوجد فهو مصادمة للبديهة.

وبقي توجيه وجيه إن أرادوه فهو الحق الصريح ولم نجده إلا في كلام الشيخ ﷺ وأتباعه غير أنه في آخر الأمر حيرة وأظنها والله أعلم محمودة؛ لأنها تنبئ عن مقام **«سبحانك ما عرفناك حق معرفتك»**[1]، **«رب زدني فيك تحيرًا»**[2]، **«العجز عن**

=

وعلوم أهله مع تعينها في علم الحق حادثان بحسب الخارج، لانفعالهما عن وجود الحق وعلمه، وهذا بخلاف وجود الحق وعلمه، فإنه من حيث هو قديم، فإذا ظهرت الحوادث فهو حادث بحسب الظهور لا بحسب نفسه، فإن الظاهر هو الوجود القديم والعلم القديم أضيفا إلى الأشياء، فصارت مثلها بحسب الإضافة لا بحسب نفس الأمر. فاعلم ذلك ترشد في الجمع بين الشريعة والحقيقة إلى ما أصله التوحيد الصرف إن شاء الله تعالى.

(1) ذكره المناوي في «فيض القدير» (410/2).

(2) إشارة إلى حديث «اللهم زدني فيك تحيرًا» ذكره السادة الصوفية في كتبهم كالشيخ الأكبر في الفتوحات (304/1، 305)، والشعراني في الميزان الذرية.

درك الإدراك إدراك»[1] وذلك نهاية مقام العارفين، وهو أنه قد ثبت عند أهل العلم بإجماع أئمة أهل السنة على أنه تعالى يعلم الجزئيات أزلاً بوجه جزئي، وبذلك نطق الكتاب والسنة، فنقول: صور المعلومات المرتسمة في الحضرة العلمية إما أن تطابق الموجودات الخارجية من جميع الوجوه أو لا، فإن طابقت فهو المراد ، وإلا فتكون مجهولة عنده من حيث عدم تلك المطابقة، فلا يصح في حقه أنه يعلم الموجودات من جميع الوجوه، والحال أنه يعلمها من جميع الوجوه، فلزم المطابقة من جميع الوجوه.

فإن قلت: المطابقة من جميع الوجوه إنما تصح بعد حذف الشخصيات.

قلت: فحينئذ يكون علمه بالجزئيات على وجه كلي لا جزئي، وهو خلاف المفروض، فهو يعلم الأشخاص من حيث إنها مشخصة بمشخصات خاصة بها، وعند ذلك يصح تطابق ما في العلم لما في العين مطابقة الفعل بالفعل.

فإن قلت: قد يلوح من هذا قدم الحوادث اليومية وهو محال ضرورة.

قلت: لقد لاح لك ما خفي على غيرك فالزم، فإن الأمر كذلك، والذي نحكم به بداهة هو الحدوث عندنا لا في نفس الأمر، فقد يكون الشيء قديمًا بالنسبة إلى تحققه في نفس الأمر حادثًا بالنظر إلى مشاهدتنا إياه، فلا يلزم في حدوثه عندنا حدوثه في نفسه، كما إذا أخذنا مرآة ونظرنا فيها إلى ما لا يواجهنا من الصور، فيصح حدوثها عند شهودنا، وعدم حدوثها من حيث إنها كانت متحققة قبله، أي: قبل شهودنا، وتحقيق ذلك الموجودات بأسرها مرتسمة بجميع أحوالها في حضرة العلم الأزلي.

فإذًا إنه مبدأ لذواتها أو لغيرها كان هو سبحانه مبدأ لهذه المشاهدة، ومن حيث أراد الله شهودًا لها يطلق عليه بطريق المجاز أنه مرآة لها في ظهور ذواتها لها، فكان ذلك الظهور هو وجودها الخارجي الذي يحكم بحدوثه البديهة، وكان ارتسامها في حضرة العلم هو وجودها العلي القديم، فما حدث إلا الظهور.

وأما نفس ذات الوجود فهي على حالة واحدة أزلاً وأبدًا لم تكتسب بوجودها الخارجي حالة لم تكن عليها للزومه الجهل، وما اكتسبت سوى ظهورها عند نفسها، أو

---

(1) هو قول مشهور عن الصديق ﷺ.

عند غيرها أو هما معًا، وعلى هذا فالحق تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي، ولا يلزم التغير ولا الجهل، ولا حدوث التعلقات لحدوثها غير أنه يبقى هنا نظر سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

وهذا هو مراد قدماء المشايخ احتمالاً، فيكون العلم بأن الشيء وجد وموجود وسيوجد بمعنى واحد، وهو نفس ذلك الشيء المرتسم الذي هو من حيثية علم ومن جهة معلوم؛ لأنه في حالة الارتسام، وحالة الوجود الخارجي هو هو لا زاد بوجوده الخارجي، ولا نقص بوجوده العلم؛ لأنه ما طرأ عليه أمر لم يكن عليه، بل كان في العلم صورة مرتسمة، وهو الآن في العين على ما كان عليه في العلم.

وما رأيت من أدرك هذا من علماء النظر في زماننا غير الإمام المحقق العالم الرباني، جلال الدين محمد الداني - رحمة الله عليه - فإنه حققه في رسالة له اسمها «الزوراء» وحواشيها فمثل الامتداد الزماني وما يقارنه من الحوادث بامتداد متلون بألوان مختلفة، [.....] لا تحيط بما في ذلك المقدار من الألوان دفعه لضيق حدقتها، فما واجه حدقتها نظنه وجد عن عدم، وما زال عن المواجهة تظنه عدمًا من وجود، وما لم يواجه تظنه لم يوجد قط، فصار لكل لون بالنسبة إليها ثلاثة أحوال، والألوان بجملتها إذا نسبت إلى الواحد منها لا يكون لها إلا حالة واحدة وهي وجودها دفعة لشهود، دفعة من غير ترتيب، وهكذا نسبة حدقة شهودنا إلى الحوادث، ونسبتها إلى حضرة العلم الإحاطي.

خاتمة

المعلـــومات المرتسمة تسمى عند أهل الله الأعيان الثابتة وهي من حيث ثبوتها في علـــم الباري تعالى غير مجعولة ، إذ لو كانت مجعولة للزم الجهل بها قبل الجعل وهو محال، ولأنهـــا ظلال الحروف العالية وهي الشئون الذاتية، وهي غير مجعولة لكن من حيث إنها موجودة في حضرة العلم بالفيض الأقدس، قد يقال فيها: إنها مجهولة، وينظر إلى هذا الجعل الاسم المدبر والمفضل والمقدر، وأما جعلها بالوجود العيني الخارجي فلا شبهة فيه وهو الفيض المقدس.

وبعـــد أن علمت ما قررناه في هذا الفصل، فلا بأس أن نتلوا عليك نبذة من كلام الشيخ ﷺ في هذا المقام مما يكون كالشرح والمؤيد والتتمة لما أسلفناه.

قال ﷺ في الباب السابع عشر من «الفتوحات المكية»: وأما انتقالات العلوم

الإلهية فهو الاسترسال الذي ذهب إليه أبو المعالي إمام الحرمين، والتعلقات التي ذهب إليها عمر بن الخطيب الرازي، وأما أهل القدم الراسخة من أهل طريقنا فلا يقولون هنا بالانتقالات، فإن الأشياء عند الحق مشهودة معلومة الأعيان والأحوال على صورها التي تكون عليها، ومنها إذا وجدت أعيانها إلى ما لا يتناهى، فلا يحدث تعلق على مذهب أبي الخطيب، ولا يكون استرسال على مذهب الإمام أبي المعالي – رحمة الله عليه رحمة واسعة- فإذا أوجد الله الأعيان، فإنما أوجدها لها لا له، وهي على حالاتها بأمكنتها وأزمنتها على اختلاف أمكنتها وأزمنتها، فيكشف لها عن أعيانها وأحوالها شيئًا بعد شيء إلى مالا يتناهى على التتالي والتتابع، فالأمر بالنسبة إلى الله واحد كما قال: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ﴾ [القمر:50].

والكثرة في نفس المعدومات، وهذا الأمر قد حصل لنا في وقت فلم يختل علينا فيه شيء، وكان الأمر في الكثرة واحدًا عندنا ما غاب ولا زال، وهكذا يشهده كل من ذاق هذا، فهم في المثال كشخص واحد له أحوال مختلفة، وقد صور له صورة في كل حال يكون عليه هكذا كل شخص وجعل بينك وبين هذه الصور حجابًا فكشف لك عنها، وأنت من جملة من لك فيها صور، فأدركت جميع ما فيها عند رفع الحجاب بالنظرة الواحدة، فالحق سبحانه ما عدل بها عن صورها في ذلك الطبق، بل كشف لها عنها وألبسها حالة الوجود لها، فعاينت نفسها على ما يكون عليه أبدًا، وليس في حق نظر الحق زمان ماض ولا مستقبل، بل الأمور كلها معلومة في مراتبها التي لا تتصف بالتناهي ولا حد لها تقف عنده، فهكذا هو إدراك الحق تعالى للعالم ولجميع الممكنات في حال عدمها ووجودها، فعليها تفرعت الأحوال في خيالها لا في علمها، فاستفادت من كشفها لذلك علمًا لم يكن عندها الإحالة لم تكن عليها.

وقال في الباب الثالث عشر وثلاث مائة: اعلم أن المعلومات ثلاثة لا رابع لها وهي:

الوجود المطلق: الذي لا يتقيد، وهو وجود الله تعالى الواجب الوجود لنفسه.

والمعلوم الثاني: العدم المطلق الذي هو عدم لنفسه، وهو الذي لا يتقيد أصلاً وهو المحال، وهو في مقابلة الوجود المطلق، حتى لو اتصفا بحكم الوزن عليها، فكانا على السواء، وما من نقيضين متقابلين إلا وبينهما فاصل به يتميز كل واحد عن الآخر، وهو

المانع أن يتصف الواحد بصفة الآخر، وهذا الفاصل الذي بين الوجود المطلق والعدم المطلق، لو حكم الميزان عليه لكان على السواء في المقدار من غير زيادة ولا نقصان، وهذا هو برزخ البرازخ، وله وجه إلى الوجود وله وجه إلى العدم، فهو يقابل كل واحد من المعلومين بذاته وهو المعلوم.

الثالث: وفيه جميع الممكنات وهي لا تتناهى، ولها في هذا البرزخ أعيان ثابتة من الوجه الذي ينظر إليها الوجود المطلق، ومن هذا الوجه فيطلق عليها اسم الشيء الذي أراد الحق إيجاده، وقال: ﴿لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة:117]، وليس له أعيان موجودة من الوجه الذي ينظر إليه منه العدم المطلق، ولهذا يقال له: ﴿كُنْ﴾ وكن حرف وجودي، فإنه لو أنه كائن ما قيل له كن، وهذه الممكنات في هذا البرزخ بما هي عليه، وما يكون إذا كانت مما يتصف به من الأحوال، والأعراض، والصفات، والكون والعجب من الأشاعرة كيف تنكر على من يقول: إن المعدوم شيء في حالة عدمه وله عين ثابتة، ثم نظر على تلك العين الوجود، ومن هذه الحضرة علم الحق نفسه، فعلم العالم وعلمه له بنفسه أزلاً، فإن التجلي أزلاً وتعلق علمه بالعالم أزلاً على ما يكون العالم عليه أبدًا مهما لبس حالة الوجود لا يزيد الحق علمًا، ولا يستفيد رؤية – تعالى الله عن الزيادة في نفسه والاستفادة– ، انتهى.

تنبيه: قد تقرر أن الأعيان الخارجية مطابقة للأعيان الثابتة من جميع الوجوه، وأنه لا حادث إلا الظهور، وأن الأعيان الآن على ما كانت عليه، لكن بقي نظر وهو الذي أشرنا إليه سابقًا أنه مقام الحيرة المحمودة.

وقد أشار إليه الشيخ ﷺ في هذا الباب، فقال بعد قوله: «والاستفادة».

فإن قلت: فإن أحوال الممكنات مختلفة، وإذا كان الممكن في حالة له مقابل لم يكن في الأخرى، وبظهور إحداهما تتقدم الأخرى، فمن أين كان العلم له بهذه المرتبة؟ انتهى.

وتوضيح ما أشار إليه هو أن الظهور والبطون من أحوال المختلفة عليه، ولا شك في أنه من حيث الظهور، وهو غيره من حيث البطون والظهور حادث بديهة كما علم آنفًا، فيعود الكلام في تعلق علم الذات سبحانه بالممكن من حيث الظهور، هل هو تعلقًا قديم فيلزم قدم الممكن من حيث الظهور وهو باطل ضرورة، أو هو حادث فيلزم حدوث

معلوم لم يكن معلومًا في الأزل وهو باطل، والأمر دائر بينهما وهذا يرد على ما قررناه، وما حققه صاحب «رسالة الزوراء» وما نقلناه عن الشيخ ﷺ ولا يحضرني الجواب منقحًا في هذه الحال غير أن الشيخ ﷺ أجاب عنه في ذلك الباب بقوله: قلنا إن كنت مؤمنًا، فالجواب هين وهو أنه: علم ذلك من نفسه أيضًا، واكتسى الممكن هذا الوصف من خالقه، وقد ثبت لك النسخ الإلهي في كلام الحق، وقد ثبت ذلك تجلي الشرع في الدار الآخرة في صور مختلفة، فأين الصورة التي تحول إليها من الصورة التي تحول عنها؟ فهذا أصل تقلب الممكنات من حال إلى حال، وتنوع لتنوع الصور الإلهية، انتهى .

هذا ما أجاب به، وقد أحلنا تنقيحه عليك لما فيه من الأمر الخطر .

الفصل الرابع في القدرة[1]

الله تعالى قادر، هذا مما اتفق عليه العقلاء، إلا أن معناه عند أهل الملة: هو أن يصح منه إيجاد العالم وتركه، فليس بشيء منها لازمًا لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه، وهذا هو الاختيار .

وعند الفلاسفة معناه: أنه يجب عنه وجود العالم؛ لأن إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فيمتنع خلوه عنه، فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور، وأثبتوا له الإيجاب.

وأما كونه قادرًا بمعنى: «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» فمتفق عليه من الفريقين.

إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن شبه الفعل الذي هو الفيض والجود لازم لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له، فيستحيل الانفكاك بينهما، فمقدم الشرطية الأولى

(1) انظر : اللمع (ص25) ، والتمهيد للمصنف (152، 153) وأصول الدين للبغدادي (ص 93، 94) ، والشامل للجويني (ص621) ، ولمع الأدلة له (ص82)، والاقتصاد في الاعتقاد (ص 38، 47)، معالم أصول الدين للرازي (ص42) ، وغاية المرام للآمدي (ص85 ،87) وشرح الطوالع للأصبهاني (ص166)، والمواقف للإيجي (ص28)، وشرح المقاصد (59/2)، والإرشاد للجويني (ص63)، ونهاية الأقدام (ص238)، والمحصل للرازي (ص121)، ومعالم أصول الدين (ص44).

واجب صدقه، ومقدم الثانية ممتنع الصدق، وكلتا الشريطتين صادقتان في الباري سبحانه.

وقد تحقق من مقالات الحكماء: أن ذات الباري تعالى علة، فإنه لإيجاد العالم من غير اعتبار آمر معها يغايرها وجودًا ومفهومًا، كما هو رأي الأشاعرة، أو مفهومًا فقط كما هو رأي الصوفية على ما حققناه آنفًا.

والشيخ ﷺ لا يجعل الذات علة كما أسلفناه، فلا يلزم الإيجاب الذاتي الذي ذهب إليه الفلاسفة لكنه يقول بالإيجاب العلمي والإيجاب القولي.

قال: في «عقيدة الخواص» من أول «الفتوحات المكية»: هو الذي يفعل أمرًا ما إن شاء، ويتـــركه إن شاء، وسبق العلم بالفعل أو بالترك يحيل وقوع ما لم يسبق به العلم، فالاختيار محال، والمضطر هو المجبور على الأمر، ولا جبر فلا اضطرار ولا اختيار.

وقال في الباب السابع عشر: الاختيار في حق الحق تعارضه وحدانية المشيئة، فنسبته إلى الحق إذا وصف به إنما ذلك هو الممكن عليه لا من حيث ما هو الحق عليه، قال تعالى: ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾ [السجدة: 13] (1).

وقال تعالى: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ﴾ [الزمر:19]، وقال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق: 29]، فهذا هو الذي لمن خاف الحق، والذي يرجع إلى الكون، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة:13] فما شاء الله، ولكنه استدرك للتوصيل فإن الممكن قابل للهداية والضلال من حيث ما هو قابل فهو موضع الانقسام، وفي نفس الأمر ليس للحق فيه إلا أمر واحد، انتهى.

(1) انظر: الفتوحات (1/165).

الفصل الخامس في الإرادة[1]

هي عند الصوفية: نسبة ذاتية تقتضي التخصيص.

وعند الفلاسفة: هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل، ويسمونه: عناية.

قال ابن سينا: هي إحاطة علم الأول تعالى بالكل فيما يجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن النظام، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل، منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الأول.

وقالت الأشاعرة: هي صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع.

(1) انظر: الإبانة عن أصول الديانة (ص161، 170)، واللمع (ص33، 46)، والتوحيد للماتريدي (ص286، 305)، والتمهيد (ص27)، وشرح الأصول الخمسة (ص440، 456)، والمحيط بالتكليف (ص263، 305)، وأصول الدين البغدادي (ص102، 104)، والإرشاد (ص63، 71)، ولمع الأدلة (ص83، 85) والعقيدة النظامية (ص25)، والاقتصاد في الاعتقاد (ص 78، 91)، وتبصرة الأدلة (409/1، 420)، ونهاية الأقدام (ص238، 267)، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص168، 170، 183)، وأصول الدين للرازي (ص54، 59)، وأبكار الأفكار (ص228، 253)، وغاية المرام (ص62، 75)، وشرح المواقف (81/8، 87)، وشرح المقاصد (69/2، 72)، وشرح العقائد النسفية (135/1، 136)، وشرح مطالع الأنظار على طوالع الأنوار (ص128، 179)، ونشر الطوالع (ص225)، وحاشية الدسوقي على أم البراهين (ص98، 105).

الفصل السادس في السمع والبصر(1)

وهما عند الصوفية: من النسب الذاتية، فكما أن نسبة العلم تقتضي انكشاف المعلومات من حيث هي معلومة، لا من حيث هي مسموعة، ولا من حيث هي مبصرة، كذلك السمع والبصر كل واحد منهما نسبه ذاتية، تقتضي نسبة السمع انكشاف المسموعات من حيث هي مسموعة، لا من حيث هي معلومة. وتقتضي نسبة البصر انكشاف المبصرات من حيث هي مبصرة، لا من حيث هي معلومة، فظهر بقولنا من حيث الفرق بينهما وبين العلم وهو مذهب الشيخ ﷺ فإنه قال في البصر في الباب السادس والأربعين: إن الممكنات وإن كانت لا تتناهى وهي معدومة، فإنها مشهودة للحق تعالى من كونه يرى، فإنا لا نعلل الرؤية بالوجود، وإنما نعلل الرؤية للأشياء بكون المرئي مستعدًا لقبول تعلق الرؤية به سواء كان معدومًا لنفسه أو موجودًا، فكل ممكن فمستعد الرؤية، فالممكنات، وإن لم تتناه فهي مرئية لله تعالى، لا من حيث نسبة العلم، بل من نسبة أخرى تسمى رؤية كانت ما كانت، قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللهَ يَرَى﴾ [العلق: 14]، ولم يقل هنا: «ألم تعلم بأن الله يعلم»، وقال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر:14]، وقال: ﴿مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه:46]، و﴿اللهُ يَقُولُ الحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب:4]، انتهى.

والعجب ممن ينسب للشيخ الأشعري إلى القول: بأن السمع والبصر يرجعان إلى العلم، لا صفتين زائدتين عليه لقوله؛ لأن إدراكات الحواس الخمس الظاهرة علم بمتعلقاتها، وهذه الحواس وسائل إلى ذلك المعلوم والحال أن الشيخ يقول بوجود سبع صفات حقيقية

---

(1) قال الباقلاني: ويجب أن يعلم: أنه سميع لجميع المسموعات، بصير لجميع المبصرات، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى:11]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَى وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف:80]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة:1]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللهَ يَرَى﴾ [العلق:14] وأيضًا:فإنه إن لم يوصف بالسمع والبصر لوجب بأن يوصف بضد ذلك، من الصمم والعمى، والله يتعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. انظر: الإنصاف (ص35) بتحقيقنا.

وثامنها البقاء، والله أعلم[1].

الفصل السابع

في الكلام[2]

تنقيح هذا المبحث على طريق النظر قد بلغ الغاية القصوى في كتب الكلام، فلا حاجة إلى إيراده، لكن ننقل نبذة من كلام الشيخ ﷺ حتى لا يخلو كتابنا من حصر أمهات المباحث، قال ﷺ في الفصل الثاني من الباب الثامن والتسعين ومائة: الكلام والقول نعتان لله تعالى فبالقول يسمع المعدوم، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل:40]، وبالكلام يسمع الموجود وهو قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ [النساء:164]، وقد يطلق الكلام على الترجمة في

(1) قال الشيخ: لما كانت الصافات سبعة، ثم يتمكن أن يزيد الدهر على سبعة أيام يومًا واحدًا، فظهر يوم الأحد عن صفة السمع، فلهذا ما في العالم إلا من سمع الأمر الإلهي في حال عدمه بقوله: ﴿كُن﴾، وظهر يوم الإثنين عن صفة الحياة وبه كانت حياة مَنْ في العالم فما في العالم جزء إلا وهو حي، وظهر يوم الثلاثاء من صفة البصر فما في العالم جزء إلا وهو حي يشاهد خالقه من حيث عينه لا من حيث عين خالقه، وظهر يوم الأربعاء عن صفة الإرادة فما في العالم جزء إلا وهو يقصد تعظيم موجده، وظهر يوم الخميس عن صفة القدرة وصفة العلم فما في العالم جزء إلا وهو يعلم موجده من حيث ذاته لا من حيث ذات موجده، وقال لي: روح من أرواح غير البشر، إنما وجد يوم الأربعاء عن صفة العلم، فقلت له: هذا صحيح في علم المشاهدة، والذي أردناه إنما هو العلم الإلهي المطلق لا العلم المستفاد، ورجع إليّ. [مختصر الفتوحات المكية للشعراني] بتحقيقنا.

(2) قال الباقلاني: ويجب أن يعلم: أن الله تعالى متكلم، وأن كلامه غير مخلوق ولا محدث، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللهُ﴾ [البقرة :253]، وقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ [النساء : 164]، وقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ﴾ [هود :119]، وقوله ﷺ «فضل كلام الله على كلام الخلق كفضل الخالق على المخلوق»، ولا يتصف ببداية ولا نهاية؛ لأنه ﷺ كان يعوذ الحسن والحسين فيقول: «أعيذكما بكلمات الله التامة العامة»، ومحال أن يعوذ مخلوق بمخلوق، فثبت أنه عوذ مخلوقًا بغير مخلوق، إلى غير ذلك من الآيات والأخبار، ولأنه لو لم يكن متكلمًا لوجب أن يوصف بضد الكلام ؛ من الخرس والسكوت والعيّ، والله يتعالى عن ذلك. انظر: الإنصاف (ص36).

لسان المترجم، وينسب الكلام إلى المترجم عنه في ذلك، فالقول له أثر في المعدوم وهو الموجود، والكلام له أثر في الموجود وهو العلم، فالموصوف بالتبديل في قوله: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾ [المائدة:13]، وقوله:﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾ [الفتح:15] هو في الترجمة، فإنها تقبل التبديل والمعاني تابعة للكلام، فلا يفهم من الأمر الذي حرف به وبدل المعنى الذي يفهم من الأصل ولذلك ألحق التبديل والتحريف بالأصل وإن كان لا يقبل التحريف ولا التبديل لأنه كلام إلهي لا يحكى ولا يوصف بالوصف الذاتي، فإذا وقع التجلي في أي صورة كانت فلا يخلوا أن كانت من الصور المنسوب إليها الكلام في العرف أو لا تكون فإن كانت من الصور المنسوب إليها الكلام فكلامها من جنس الكلام المنسوب إليها لحكم الصور على التجلي مثل قوله: (علمنا منطق الطير)، (وقالت نملة) وإن كان مما لا ينسب إليه الكلام في العرف فلا يخلو إما أن تكون ممن ينسب إليها القول بالايمان مثل قوله: (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق) وقوله: (﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت:11]، ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ﴾ [النور:25]، وقوله: ﴿قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [فصلت:21] وإما أن لا تكون ممن نسب إليه قول ولا نطق وهو الذي نسب إليه التسبيح الذي لا يفقه، وما قال لا يسمع إذ الكلام أو القول هو الذي من شأنه أن يتعلق به السمع والتسبيح لو كان قولاً أو كلاماً لنفي عنه سمعنا وإنما نفي عنه فقهنا وهو العلم والعلم قد يكون عن كلام وقول] [1] وقد لا يكون فإذا تجلى في مثل هذه الصورة ليكون النطق بحسب ما يريده المتجلي مما يناسب تسبيح تلك الصورة لا يتعداه، فيفهم من كلام ذلك المتجلي تسبيح تلك الصورة، وهو علم عجيب، قليل من أهل الله من يقف عليه؛ فيكون المنسوب إلى الله في مثل هذه الصورة بحسب ما هي عليه، هذا إذا وقع التجلي في المواد النورية والطبيعية، فإن وقع التجلي في غير مادة نورية ولا طبيعية وتجلى في المعاني المجردة، فيكون بما يقال في مثل هذا: إنه كلام، فمن حيث أثره في المتجلى له لا من حيث إنه تكلم كذا تلك الآثار كلها من طبقات الكلام الذي تقدم تسمى كلمات الله جمع كلمة، وهي أعيان الكائنات، قال تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُ

(1) غير واضح بالمخطوط، وتم استدراكه من الفتوحات (4/60).

﴿أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾ [النساء:171]، وهو عين عيسى، ولم يلق إليها غير ذلك، ولا علمت غير ذلك، فلو كانت الكلمة الإلهية قولاً من الله، وكلامًا لها مثل كلامه لموسى عليه السلام، ومريم لم تقل بالتمني قبل هذا ﴿وَكُنتُ نَسْياً مَّنسِياًّ﴾ [مريم:23]، فلم تكن الكلمة الإلهية التي ألقيت إليها إلا عين عيسى –روح الله– وكلمته ﴿عَبْدُ﴾ [مريم:30] مقام فنطق عيسى عليه السلام ببراءة أمة في غير الحالة المعتادة ليكون آية، فكان نطقه كلام الله في نفس الرحمن، فنفس الله عن أمه بذلك ما كان أصابها من كلام أهلها مما طهرها الله عنه.

ومن هنا قالت المعتزلة: إن المتكلم من خلق الكلام فيما ليس من شأنه أن يتكلم، فذلك كلام الله مثل الجماد والنبات وحالة عيسى، إلا القائلين بالشكل الغريب، فيجعلون مثل هذا من الأشكال الحادثة في الكون، وقد بينا لك معنى كلم الله وكلماته وكلام الله تعالى وعلمه وعلمه ذاته، ولا يصح أن يكون كلامه ليس هو، فإن كان يوصف بأنه محكوم عليه بالزائد على ذاته، وهو لا يحكم عليه تعالى، وكل ذي كلام موصوف بأنه قادر على أن يتكلم، فيكون كلامه مخلوق، وكلامه قديم في مذهب الأشعري، وعين ذاته في مذهب غيره من العقلاء، فنسبة الكلام إلى الله مجهولة لا تعرف؛ لأن ذاته لا تعرف، ولا يثبت الكلام [للإله[1]] إلا شرعًا، ليس في قوة العقل إدراكه من حيث فكره فافهم.

والحـــق لم يزل متكلمًا وإن حدث في الكون فلا يدل على حدوثه في نفس الأمر، قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء:2]، يعني عندهم وإن كان قد تكلم به مع غيره قبل هذا مثل ما في التوراة وغيرها مما هو في القرآن، هذا إذا قلنا أنه مريد كلام الله الذي هو صفة له، وإن كان الظاهر أن السامع إنما سمع كلام المترجم عن الله تعالى كما قال: «إن الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده»[2]، انتهى.

واعلم أن كلام الشيخ في هذا المقام على وجه التمام، فيه بحر المعارف والحقائق ولولا ضيق الوقت لأطنبت في شرحه، لكن ننبه إن شاء الله تعالى على ما لا بدّ منه إجمالاً.

---

(1) غير واضح بالمخطوط، وتم استدراكه من الفتوحات (60/4).

(2) رواه البخاري (244/1)، ومسلم (310/1).

فمن قوله: «فإذا وقع التجلي» إلى قوله: «قال تعالى» أشار فيه إلى أن التجلي الإلهي الذي هو عبارة عن ظهور الوجود الحق، الذي هو مبدئ الآثار والأحكام مطلقًا كما علمت سابقًا بصور استعدادات الأعيان الثابتة المرتسمة في العلم القديم، وهذا الظهور يقتضي أن ينسب إليه جميع أحكام تلك الصورة التي ظهر بها على حسب مراتب الصور، والشاهد في السنة على التجلي في الصور حديث مسلم، وهو يتضمن تجليه قبل كشف الساق، وبعدها بصورة تنكر وصورة تعرف، وعبارة الشيخ تتناول القطعة الموجودة من تفسيره يصرح بذلك، وهي إما بعد فإن أول ما ينبغي للمتكلم في القرآن الذي هو كلام الله، المكتوب في المصاحف، المحفوظ في الصدور، المتلو بالألسنة أن يعلم أن الله سبحانه يتجلى في صور مختلفة كما ورد في الخبر، وإن من شأن هذا الحكم أن تستلزمه أحكام تلك الصورة التي ظهر بها، فيعلم عند ذلك في أي صورة ظهر الحق حتى، اتصف كلامه بحروف مسموعة وأصوات مقطعة، انتهى.

ثم تكلم على طبقات الكلام، فجعل الكلام للموجود، والقول للمعدوم من حيث إنه شيء، وجعل له التسبيح، واستدل على أن التسبيح ليس من طبقات الكلام بصريح الآية.

فإن قلت: قد علم من مذهب الشيخ أن تسبيح الأشياء يسمعه المكاشف بإذنه وسمعه الظاهر الحسي، وقد صرح بهذا في مواضع لا تحصى، فكيف جعل التسبيح من العلم لا من الكلام؟ قلت: قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: 44] يفيد العموم، والأعيان الثابتة من جملة الأشياء فتدخل في هذا العموم، فأشار الشيخ إلى تسبيحها، وأشار إلى ما ذكرته بقوله تعالى: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: 11]، ﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ﴾ [النور: 25]، فافهم.

يشير فيه إلى أن النفس الرحماني الذي هو الوجود الإضافي، إذا امتد من باطن الغيب وتعين في مرتبة من مراتب النسب، والإضافات الذاتية، وجدت العين الثابتة وهي بمثابة الحرف، فإذا امتد إلى الأعيان الثابتة، ظهرت الموجودات الخارجية وهي بمثابة الكلمة، كما قرره في عيسى عليه السلام وجعل القائلين بالشكل الغريب، وهو وضع يحدث للأفلاك نادرًا بعد مدة عظيمة يقتضي ظهور أمور غير معتادة عند الفلاسفة وهم القائلون به.

ومن قوله: «وقد آتينا» إلى قوله: «فافهم» يشير فيه إلى ما حققناه في الكلام على الصفات، وجعله الكلام عين العلم، والعلم عين الذات لا ينافي في ذلك؛ لأن الاتحاد بين الذات والصفات، وبين الصفات بحسب الحقيقة، والامتياز بحسب المفهوم والباقي معلوم.

الفصل الثامن

في صفات اختُلف فيها

فمنها: البقاء[1]، اتفقوا على أنه تعالى باقٍ، لكن اختلفوا في أنها صفة ثبوتية زائدة أم لا؟

فقال الشيخ الأشعري وأتباعه: نعم.

وقال القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين، والإمام الرازي: لا وهو الحق؛ لأن البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه.

ومنها: القدم، أثبته السعد من الأشاعرة صفة موجودة زائدة، والحق أنه سلبي، وأثبت الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء [القدرة] الإرادة.

ومنها: الاستواء، فقيل: هو الاستيلاء يعود إلى صفة القدرة، وذهب الأشعري في أحد قوليه إلى أنه صفة زائدة كالصفات الحقيقية.

ومنها: الوجه، أثبته الشيخ في أحد قوليه، والأستاذ أبو إسحاق، والسلف صفة ثبوته زائدة، وقال في قول آخر ووافقه القاضي: إنه الوجود، والجمهور قالوا: إنه عبارة عن الذات والصفات؛ لأنها هي الباقية.

ومنها: اليد ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح:10].

وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:75] فأثبت الأشعري صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات، وعليه السلف وإليه يميل القاضي أبو بكر.

(1) انظر التمهيد للباقلاني (14)، وأصول الدين للبغدادي (ص108، 90) ، والاقتصاد في الاعتقاد (ص19)، والمقصد الأسنى (ص96)، والمحصل للرازي (ص126)، وشرح طوالع الأنوار (ص 183)، وشرح المقاصد (2/79)، وحاشية الدسوقي على أم البراهين (ص79).

وقال: الأكثر أنهما عبارتان عن القدرة، وتخصيص آدم بتخصيص الكعبة للتشريف، والتشبيه كناية عن كمال القدرة.

ومنها: العين.

قال الشيخ: تارة هي صفة زائدة، وتارة هي البصر، وقيل: كناية عن الحفظ والكلام.

ومنها: الجَنب.

قيل: صفة زائدة، وقيل: معنى نظرت في جنب الله أي: في حقيقة أمره.

ومنها: القَدم (بفتح القاف).

ومنها: الرِّجل.

ومنها: اليمين.

ومنها الأصبع، فقيل: صفات زائدة.

وقيل: القدم: مالك خازن النار، وقيل: خلقًا يخلقه الله، واليمين: القوة، والأصبع: النعمة.

ومنها: التكوين، أثبته الحنفية صفة زائدة على السبع أخذًا من قوله: ﴿كن فيكون﴾ وقالوا: إنه غير القدرة.

وأثبت الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني: صفة توجب الاستغناء عن المكان.

وأثبت القاضي أبو بكر الباقلاني ثلاث أُخر هي: إدراك الشم، والذوق، واللمس.

وأثبت مثبتو الحال: العالمية وراء العلم، والقادرية وراء القدرة، وكذا باقي الصفات.

وأثبت أبو سهل الصعلوكي بحسن كل معلوم علمًا، وبكل مقدور قدرة [.......][1].

خاتمة

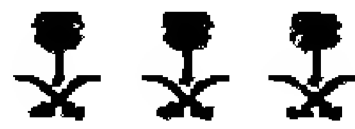
لا شك في أن لله بحسب كل ممكن، بل ومحال صفة سلبية هي أنه تعالى ليس ذلك الممكن، ولا ذلك المحال؛ فتكون الصفات سلبًا بلا نهاية، لكن حصرها إجمالاً ممكن،

(1) غير واضح بالأصل.

وذلك من وجوه: فمنها أنه ليس بممكن ولا محال، وهذا أول مراتب السلب، وبعد أنه لا جسماني ولا روحاني ولا معنوي؛ لأنها ممكنة وهلم جرا إلى ما لا نهاية له؛ لأنه لما كانت السلوب والإضافات بسيطة ومركبة لا جرم جاز ووجود أسماء لانهاية لها متباينة.

وهذه الصفات السلبية أو الإضافية الغير المتناهية هي الأعيان الثابتة في العلم، وإلى ذلك أشار الشيخ في الفصوص بقوله: «من أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء»[1].

وسوف يأت طرف كلام على ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى، والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل، والحمد لله.



(1) قال ابن ناصر في مجمع البحرين شرح الفصين: قول الشيخ ما نصه في الفصوص: (لما شاء الحق من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع (لما شاء الحق) أي: لما نظر الحق سبحانه في حضرة غيب الذات، نظر تنزه في الكمال الذاتي المطلق الذي لا يتوقف ثبوته له على أمرٍ خارجي؛ إذ ما ثم يخرج عنه.

وبهذا صحَّ الفناء الذاتي، فشاهد تعالى بالنظر المذكور على النحو المذكور، كمالاً آخر مستحبًا في غيب هويته غير الكمال الأول، وإذًا رقيقة متَّصلة بين الكمالين اتصال تحبب تام، فكان ذلك الكمال الثاني هو الكمال الأسمائي من حيث النسبة الشهوديَّة كمال الجلاء واستجلاء وعلم.

إن هذا الكمال الأسمائي لا يظهر بدون الغير، فشاء ما شاء، وفعل ما أراد فالمشيئة عرش الذات، وإنما قلنا بالمشيئة؛ لأنه لو كان العالم أعني وجوده لذات الحق لا للمشيئة؛ لكان العالم مشاركًا للحق في الوجود، وليس كذلك فالمشيئة حكم لذات الحق أزلاً وهي تطلب تأخر وجود العالم عن وجود الحق، فيصح حدوث العالم وليس ذلك إلا بنسبة المشيئة وسبق العلم بوجوده، فكان وجود العالم مرجَّحًا على عدمه، والوجود والمرجح ساوق الوجود الذاتي الذي لا يتَّصف بالترجيح في مرتبة العلم، فافهم.

انظر: حكم الفصوص والفتوحات (ص199) بتحقيقنا.

الباب الثالث في الأفعال

وفيه فصول

الفصل الأول في أفعال العباد[1]

اعلم أن مذهب الشيخ الأشعري هو أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحده، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأنه يوجد في العبد قدرةً واختيارًا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنًا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقًا لله تعالى إبداعًا وإحداثًا ومكتسبًا للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير، أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً، وهذا المذهب هو الجبر المتوسط بين التفويض الصرف كالمعتزلة، والجبر المحض كالجهمية ينسب للعبد كسبًا في الفعل بلا تأثير فيه، وهو قاعدة عظيمة لبناء دعائم الإسلام وأساس التوحيد الذاتي الذي أشرنا إليه، وسنشير إليه إن شاء الله تعالى.

غير أن الكلام في الكسب لا يخلو من إشكال واضح قوي، لا دافع له، وهو أنه عرض مخلوق لله فقد رجع الأمر إليه، وما أفادكم لفظ الكسب أن يكون مناط التكليف، والثواب على الأعمال، والعقاب عليها، وذلك هو المرام، فإنه إذا كان لا مؤثر إلا الله، ولا تأثير لشيء في شيء أصلاً انخرق سياج التكليف، ولم يترتب الثواب والعقاب، فما أثبت الكسب من أثبت إلا ليكون مناط التكليف، والشيخ ﷺ ذكر في «الفتوحات»

---

(1) قال الباقلاني: اعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة أن الله تعالى هو الخالق وحده، لا يجوز أن يكون خالق سواه، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها حسنها وقبيحها خلق له تعالى لا خالق لها غيره؛ فهي منه خلق وللعباد كسب، على ما قدمنا بيانه بقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: 286] وأمثال هذه الآية من الأدلة على الفرق بين الخلق والاختراع والكسب، فالواحد منا إذا سُمي فاعلاً فإنما يسُمى فاعلاً بمعنى أنه مكتسب، لا بمعنى أنه خالق لشيء وقالت المعتزلة، والنجارية، والجهمية، والروافض: إن أفعال العباد مخلوقة للعباد بقدرة العباد، وإن كل واحد منا ينشيء ما ينشيء ويخلق ما يفعل، وليس لله تعالى على أفعالنا قدرة جملة، ونعوذ بالله من هذا الاعتقاد وسوء المقال، والدليل على صحة مذهب أهل السنة والجماعة وبطلان قول من خالفهم من أهل الزيغ والبدع الكتاب والسنة وإجماع الأمة وأدلة العقل. انظر: الإنصاف (ص166) بتحقيقنا.

توحيد الأفعال بوجه يوافق ما ذهب إليه الشيخ الأشعري، ولا يلزمه ما لزمه في الكسب حتى صار الكسب مثلاً، حيث قرن كسب الأشعري بظفرة النظام، وأحوال أبي هاشم في «الوهن ومصادمه» صريح العقل، لكنه لزمه ذلك ضرورة من حيث النظر، فإنه لما أثبت أنه لا مؤثر إلا الله لزمه الجبر الصرف، فأثبت الكسب ليعني عليه التكليف. وحاصل كلام الشيخ في «الفتوحات» هو أن الأعيان الثابتة من حيث إنها معلومة لله غير مجهولة له، ولا يمكن لأحد من أهل السنة إنكار ذلك؛ لأنهم وإن ذهبوا إلى أنها مجعولة، لكن أرادوا به الجعل من حيث إيجادها في الخارج، وإليه تنتهي أدلتهم عند التأمل، ومعلومات الله لو كانت مجعولة، للزم الجهل بها قبل الجعل؛ لأنها لو كانت معلومة قبل الجعل، لكانت متميزة عنده على ما هي عليه في حقائقها وماهياتها، فتكون قبل الجعل متميزة، فما يكون من تلك الحيثية مجعولة، وإن لم يكن متميزة عنده لزم الجهل ضرورة؛ لأن العلم إما صفة توجب تمييزًا، أو هو نفس التمييز، فعلم أن القول بجعل معلومات الله يؤدي إلى محال، وهذا لا ينافي الجعل بحسب الوجود الخارجي، فلا يلزم نفي المؤثر، فافهم.

وإذا تقرر هذا فاعلم أن الله إذا أوجد فإنما يوجد على حد علمه القديم، المتعلق بالتعلق القديم بالمعلوم القديم بحسب الوجود العلمي، وإن شئت قلت الأزلي، وقد علمت أن الإيجاد في الخارج إنما هو عبارة عن كون الوجود الحق مبدأ الآثار الأعيان الثابتة وأحكامها الخارجية، فتكون الآثار والأحكام صورة قائمة بالوجود قيام الأثر بمبدأ الأثر الأمر لا قيام العرض بالجوهر.

وتلك الصورة هي الموجود الخارجي، وهي ظل العين الثابتة أو عكسها في مرآة الوجود، المظهر لما خفي بمبدئيته فالشقي شقي أزلاً، والسعيد سعيد أزلاً بالوجود العلمي الأزلي الغير المجعول. فكل ما صدر عن المكلف من الأفعال له نسبة إلى الماهية لأنه من جملة آثارها وأحكامها، وله نسبة إلى ذلك المبدأ؛ لأنه هو الذي ترتب عليه الآثار والأحكام الخارجية، فنسبة الأفعال إليهما إلى الماهية فقط هو القدر، ونسبتها إلى المبدأ فقط هو الجبر، ونسبتها إليهما هو الوسط بين الإفراط والتفريط ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللهُ وَلَكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 117] «إنما هي أعمالكم ترد عليكم»(1)، لأنها آثاركم

(1) ذكره المناوي في «فيض القدير» (265/1).

وأحكامكم التي اقتضتها ماهياتكم، التي هي غير مجعولة في وجودها العلمي، وليس للمبدأ إلا إظهارها لا غير.

فمبدئية العبد لأفعاله هي روح كسب الأشعري وهي أساس التكليف، وذلك أن التكليف من لوازم ذات العبد، فما كلفه إلا بما اقتضاه بذاته، فالسعيد مثلاً اقتضت ذاته الثابتة المرتسمة في العلم القديم السعادة، وإن يرد عليه التكليف في الوجود الخارجي، ورووا: هو من لوازمها، فتجري على مرسومه جريًا هو من لوازمها لا محيص لها عنه، فعند ذلك يلزم من ذاتها دخولها الجنة؛ لأن كل ذلك قد لزم في العلم القديم.

وهكـــذا حـــال الشقي أيضًا بعينه، فإن ذاته التي هي عينه الثابتة اقتضت الشقاوة واقتـــضت أن يـــرد عليها التكليف في وجودها في الخارج، وألا يجري على مرسومه بل يجري على خلافه جريًا هو من لوازمها الذاتية، فيلزم في ذلك دخولها النار، وذلك اللزوم من اقتضاء ذاتها، وليس للمبدأ إلا إظهار ما هو مقتضى تلك الذات لا غير.

فإن قلت: قد تقرر في اصطلاح القوم أن الفيض الأقدس هو وجود الأشياء في العلم، وهو عين الجعل، وأيضًا قد صرح الشيخ أن القابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس، وعلى هذا فهو تعالى وهب الماهية ما اقتضته فعاد الأمر كله إليه.

قلت: الأعيان الثابتة صور الشئون الثابتة التي تعبر عنها بالحروف العالمية، وهي غير مجعولة، فالأعيان الثابتة مجعولة من حيث الوجود العلمي؛ لا من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود العلمي؛ لأنها من هذه الحيثية صور الحروف العالية غاية ما في الباب، أنها قبل الوجود العلمي بالقبلية الذاتية كانت مندرجة مندمجة في الأحدية الذاتية، فتميزت في عرصة العلم مفصلة، فما تعلق الجعل إلا بالوجود العلمي لا بها.

ومبدئية الحق لأفعال العبد هي عين ما قاله الأشعري وهو لا فاعل إلا الله، وذلك سواء السبيل بين طرفي الإفراط والتفريط، وخير الأمور أوسطها، ولا يرد عليه ما ورد على الأشعري في الكسب ولعل مراده ﷺ هو هذا الذي حققته؛ لأن الظن بحاله جميل، وأنه من أهل الكشف، وقد جعله الله إمام أهل السنة، والعجب من بعض المحدثين كيف أنكر عليه هذا التوحيد الفعلي الذي يرفع به شبهًا كثيرة عن عقائد أهل الإسلام، وبه شهد الكتاب والسنة، وليت شعري منكر هذا التوحيد كيف لا يكفر بإنكاره له؟

ولا بدَّ من إيراد شيء من كلام الشيخ في ذلك، كما هو دأبنا في هذا الكتاب

وغيره إن شاء الله تعالى.

قال في الباب الثاني والعشرين ومائتين قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:11] على وجوه كثيرة، قد علم الله ما يئول إليه قول كل متأول في هذه الآية وأعلاها قولاً أي: ليس في الوجود شيء يماثل الحق، أو هو مثل الحق، إذ الوجود ليس غير عين الحق، فما في الوجود شيء سواه يكون مثلاً له أو خلافًا، هذا ما لا يتصور.

فإن قلت: فما هذه الكثرة المشهودة؟

قلنا: هي نسب أحكام استعدادات الممكنات في عين الوجود الحق، والنسب ليست أعيانًا ولا أشياء، وإنما هي أمور عدمية.

ثم قـــال: فإن قلت: فقد قررت أن عين العبد مظهَر (بفتح الهاء)، وأن الظاهر هو عين الحق، وأن الحق أيضًا هو عين صفة العبد، وبالصفة وجد العمل، والظاهر هو العامل، فإذًا ليس العمل إلا لله خاصة.

قلـــنا: وعندما قررنا ما ذكرته قررنا أيضًا أن عين العبد له استعداد خاص مؤثر في الظاهـــر، وهـــو الـــذي أدى إلى اختلاف الصور في الظاهر الذي هو عين الحق، فذلك الاســـتعداد جعل الظاهر أن يقول: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة:5] يخاطب ذلك الظاهر بأثر استعداد هذا العين المصلية بحكم الاسم المعين لي يعينه على عمله، فإن غير الممكن إذا كان استعداده يعطي عجزًا وضعفًا ظهر حكمه في الظاهر، فقول الظاهر هو لسان غير الممكن، بل قول الممكن بلسان الظاهر، كما أخبر الحق أنه قال على لسان عبده: «سمع الله لمـــن حمـــده»[1] فأعطـــى المعرفة أن تجمع العمل على عامله لما وقع في ذلك من الدعاوى بما قد ذهب أصحاب النظر القائلين بإضافة الأفعال إلى العباد مجردة، والقائلون بإضافة الأفعال إلى الله تعالى مجردة، والحق بين الطائفتين أي: بين القولين، فالعبد إلى العمل نـــسبة علـــى صورة ما قررناها من أثر استعداد غير الممكن في الظاهر، وللحق نسبة إلى العمـــل على صورة ما قررناه من قبول الظاهر لتأثير العين فيه، فإن العبد قال على لسان أثره في الظاهر ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة:5] [2] انتهى.

---

(1) رواه البخاري (244/1)، ومسلم (310/1).

(2) أراد الله تعالى بالعبادة المبنية على التوحيد، فإن العبادة بلا توحيد عبادة المشركين، فلا تعود إلى =

الفصل الثاني
في سلسلة الموجودات

اعلم أن للفلاسفة طريقة خاصة نذكرها إجمالاً، قالوا: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والله تعالى واحد، فلا يصدر عنه إلا واحد.

قال المحقق الطوسي: وهذا الكلام في بادئ الرأي يقتضي أن يكون الصادر الأول شيئًا واحدًا، وعن ذلك الواحد واحدًا آخر وهلم جرا، حتى لا يمكن أن يوجد شيئان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر، إما على الولاء أو بتوسط لغير من العلل، وهذا ظاهر الفساد، فإن وجود الموجودات كثيرة، لا تعلق لبعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد إذا كانت جهة الصدور واحدة، أما إذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبة.

والاعتبارات ممتنع في المبدأ الأول؛ لأنه واحد من كل جهة تعالى أن يستعمل على حيثيات مختلفة، وغير ممتنع في معلولاته، فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول، ووجوب إسنادها إلى غيره، فإذا صدر عن المبدأ الأول شيء، كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة، ومفهوم كونه صادرًا عن الأول غير مفهوم كونه ذا هوية بها، فإذن هاهنا أمران معقولان أحدهما: الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود.

والثاني: هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية، فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود؛ لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئًا لم يكن ماهية أصلاً، لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعًا لها لكونه صفة لها، ثم إذا قيست الماهية وحدها إلى ذلك الوجود عقل الإمكان، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها، وإذا قيست لا وحدها بل بالنظر إلى المبدأ الأول عقل الوجوب بالغير، وإذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول وحده قائمًا بذاته لزمه أن يكون عاقلاً لذاته، وإذا اعتبر ذلك له مع الأول لزمه

=

الله، وإنما تعود إلى الآلهة الذين اتخذوها معبودين من دون الله، دلّ على هذا تقديم المعمول الدال على القصر، فإذا كانت العبادة مخصوصة به تعالى؛ كانت الاستعانة أيضًا كذلك، إذ لا يستعين المرء إلا بمعبوده.

أن يكون عاقلاً للأول.

فهذه ستة أشياء: وجود، وهُوية ، وإمكان، ووجوب، ويعقل للذات، ويعقل للمبدأ الأول، واسم العقل الأول تتناول هذه الأمور تضمنًا والتزامًا، وإن كان المعلول الأول من هذه الجملة ليس بالحقيقة إلا واحدًا.

والهُوية والإمكان يشتركان في أنهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة.

والوجود والتعقل بالذات يشتركان في أنهما حالة في ذاته من حيث كونه بالفعل.

والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في أنهما حالة المستفاد من مبدئه، فهذه الأحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل.

والأولى والثانية يشتركان في أنهما حالة في ذاته، والثالثة تمتاز عنهما بأنهما حالة بالقياس لا بمبدئه، وهما المرادان من قول من ذكر التثنية.

قال الإمام الرازي: ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في أن تكون مصدر المعلولات الكثيرة، وهي حاصلة لذات الله تعالى إذا أخذت مع السلوب والإضافات الكثيرة.

أجاب المحقق الطوسي: بأن السلوب والإضافات، إنما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ الثبوت الغير كان دورًا .

أقول: قال الكاتب في «شرح الملحق» بعدما نقل عن أفلاطون إثبات المثل العقلية المجردة، ونقل عن أرسطو نفي المثل.

واعلم أن الشيخ الفاضل الفارابي ذكر في كتاب له أن الخلاف بين أفلاطون وأرسطو لفظي لا في الموجودات معقولة للمبدأ الأول على معنى أن صورها حاضرة عنده، ولما استحال الغير على المبدأ الأول، كانت تلك الصور باقية بعيدة عن التغير والتبدل فتلك الصور هي التي يسميها أفلاطون بالمثل، وأرسطو أيضًا قابل بالمثل على هذا التفسير وهو تأويل جيد، انتهى.

وعلى هذا القول إن أردت ثبوت الغير ثبوته حسب الوجود الخارجي، فلزوم الدور سلم، وإن أردت به أعم منه حتى يشمل وجود الغير، وثبوته بحسب الوجود العلمي الذي أثبته الفارابي، فلا يلزم الدور فإن تعقل السلوب الإضافات يتوقف حينئذ على ثبوت الغير في علم الله، فتكون تلك السلوب والإضافات معلومة لله، فيصح أن يكون منشأ الكثرة

ولا دور، بل أقول وجود الإثبات في علمه تعالى أشد وأقوى وأعلى من وجودها في الخارج؛ لأنها لا تتغير، ولأنها أزلية أبدية، ولأنها بالقوة من كل وجه، ولأنها بالنسبة إلى الموجودات الخارجية كالإنسان بالنسبة إلى الظل، وكالصور الذهنية الإنسانية بالنسبة إلى الموجودات الخارجية.

وهـــي الأعيان الثابتة التي أشرنا إليها فيما تقدم، ولهذا جعلها أفلاطون عبارة عن المـــثل، وهذا أمر لا ينكره عاقل؛ لأنه عبارة وجود صور معلومات الله في عرصة علمه القـــديم، فـــيكون تعلق علم الحق تعالى أسمائه التي تكون متعلقة له، ومعلومة من سلب معلوماته الممكنة والمحالة، وإضافته إليها مبدأ للكثرة الخارجية، ومثارًا للتعددات الذهنية، وهو الذي أشار إليه الشيخ في أول فص آدم عليه السلام وأشرنا إليه آنفًا، والذي يلوح لي-والله أعلـــم- أن كل اسم سلبي أو إضافي يكون منشأ لوجود ما سلب عنه تعالى وأضيف إليه، سيأتي تتمة لهذا الكلام إن شاء الله تعالى.

واعلم أن المشهور عن الفلاسفة في ترتيب سلسلة الموجودات هو أن الصادر الأول هو العقل الأول، كما ورد في الحديث: «**أول ما خلق الله العقل**»(1).

قال السيد: في «شرح المواقف»، وقال بعضهم: وجه الجمع بينه وبين القلم والنور الأولي في قوله: «**أول ما خلق الله القلم**»(2) و«**أول ما خلق الله نوري**»(3) أن المعلول الأول من حيث مجرد يعقل ذاته، ومبدؤه يسمى عقلاً.

ومن حيث إنه واسطة في صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى علمًا ومن حيث توسطه في إفاضة أنوار النبوة، كان نورًا لسيد الأنبياء - عليه وعلى آله صلاة دائمة - بعدد ما في الأرض والسماء، واحتجوا على إثبات العقل بأن الصدر الأول يمتنع

---

(1) رواه الديلمي في «الفردوس» (1/3).

(2) رواه أبو داود (4/225)، والترمذي (4/457).

(3) روى عبد الرزاق في المصنف (18) عن معمر عن ابن المنكدر عن جابر قال: سألت رسول الله ﷺ عن أول شيء خلقه الله تعالى؟ فقال: هو نور نبيك يا جابر خلقه الله، ثم خلق فيه كل خير، وخلق بعده كل شيء... الحديث، وانظر: الجزء المفقود من الجزء الأول من مصنف عبد الرزاق (ص 63)، وشرف المصطفى للخركوشي (1/703)، وكشف الخفاء للعجلوني (1/311)، والمواهب اللدنية (1/71)، ومواكب ربيع في مولد الشفيع للحلواني (ص27، 33).

أن يكون جسمًا لتركيبه فلو صدر أولاً لزم تعدد الصدر في المرتبة الأولى، أو عرضًا إذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذي هو محله، فكيف يوجد قبله ولا نفسًا إذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم الذي هو آلتها فيمتنع أن يكون سببًا لما بعده.

فتعين أن يكون هو العقل؛ لأنه واحد مستقل بالوجود والتأثير، وغير العقل ليس كذلك، والمراد به موجود ممكن هو جوهر مجرد في ذاته مستغنٍ في فاعليته عن الآلات الجسمانية، وله اعتبارات ثلاثة :وجوده، ووجوبه، وإمكانه، فباعتبار وجوده يصدر [عقل]، وباعتبار وجوبه [نفس]، وباعتبار إمكانه [جسم]، الفلك الأول إسنادًا للأشرف على جهة الأشرف، والأخص إلى الأخص، فإنه أحرى وأخلق.

وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان، وهكذا إلى العقل العاشر الذي هو مرتبة التاسع من الأفلاك يعني فلك القمر، ويسمى العقل الفعال المؤثر في هيولي العالم السفلي المفيض للصور وغيرها في عالم الكون والفساد، انتهى باختصار وتغيير ما.

ويرد عليهم فيما ذكروه أمور كثيرة مذكورة في أماكنها، والغرض إيراد ما يناسب كتابنا هذا.

فاعلم أن مما أورد كثرة الكواكب في الفلك الثامن، واختلاف محالها، واختصاص كل قطب بمحله، ورقة المتمم الحاوي والمحوى وتحتهما وكثرة الأفلاك؛ لأنها تشتمل على خوارج المراكز والتداوير، والحال أن العقول على ما صرحوا عشرة والوجوه المعتبرة بها ستة أو ثلاثة أو اثنان، وذلك لا يفي بصدور هذه الكثرة.

قـــال المحقـــق الطوسي: إذا فرضنا مبدأ أول وليكن: «أ» وصدر عنه شيء واحد وليكن «ب» فهو في أولى مراتب معلولاته، ثم من الجائز أن يصدر عن «أ» بتوسط «ب» شيء وليكن «ح» ،وعن «ب» وحده شيء وليكن «د» فيصير في ثانية المراتب، شيئان لا تقدم لأحدهما على الأخر، وإن جوزنا أن يصدر عن «ب» بالنظر إلى شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلاثة أشياء.

ثم مـــن الجائز أن يصدر عن «أ» بتوسط في وحدة شيء وبتوسط «د» وحدة ثان، وبتوســـط «ح، د» معًا ثالث «و»، وبتوسط «ب، ح» رابع، وبتوسط «ب، د»خامس، وبتوسط «ب، ح، د» سادس ، وعن «ب، ص» بتوسط «ح» سابع وبتوسط «د» ثامن،

وبتوسط «ح، د» معًا تاسع وعن «ح» وحدة عاشر «د» وحده حادي عشر، وعن «ح، د» معًا ثاني عشر، ويكون هذه كلها في ثلاثة المراتب، ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظـــر إلى ما فوقه شيء، واعتبرنا أن الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة ، صـــار ما في هذه المرتبة أضعافًا مضاعفة، ثم إذا جوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحـــصى عددها في مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له، فهكذا يمكن أن يصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة من مبدأ واحد، انتهى.

وقال صاحب «الإشراق» في كتبه: صدور الكثرة عن الواحد يحصل على النور من أقرب ثان، ومن الثاني ثالث، وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثير، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه فوق رتبة رتبة، حتى أن القاهر الثاني يقبل من النور السانح وهو الشعاع الفائض من نور الأنوار مرتين مرة منه بغير واسطة، وباعتبار النور الأقرب مرة أخرى، والثالث أربع مرات والرابع ثمان مرات، أربع مرات من انعكاس صاحبه وهو الثالث، ومرة الثانية ومرتان من النور الأقرب، ومن نور الأنوار بغير واسطة، وهكذا تتضاعف الأنوار السانحة في النزول إلى مبلغ كثير تعجز قوي البشر عن الإحاطة به، وذلك لأن النور الخامس يقبل من الشعاع الفائض ست عشرة مرة ثمان مراتب ينعكس عليه من الرابع، وأربع مرات من الثالث، ومرتان من الثاني ومرة من النور الأقرب، ومرة من نور الأنوار بلا واسطة، وعلى هذا القياس يقبل السادس اثنتين وثلاثين مرة، والسابع أربع وستين مرة إلى أن يحصل مالا يحصى كثرة، ويكون جميع هذه الأنوار قائمة بذواتها؛ لأن الإشراقات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة تقتضي حصول مثلها.

ثم قال: وفي الأشعة مراتب أيضًا وطبقات لاختلافها بالفاعل والقابل، ففي القواهر أصول طولية قليلة الوسائط الشعاعية والجوهر لترتب هذه الطبقة، وكون كل عالٍ علة لما دونه إلى آخر المراتب هي الأمهات إذ منها ينشأ ما عداها من العقول، والنفوس، والأجرام ، والإلهيات، ومنها عرضية من أشعة وسائط على طبقات، أي ومن القواهر أصول عرضية حاصلة من أشعة وساطته هي أشعة الطيف الطولية العالية، وهي على طبقات كثيرة، ومع كثرتها يتركب بعضها مع بعض تركيبًا كثيرًا، فيحصل من كل تركيب وجملة منها شيء من القواهر والنفوس والأجرام والإلهيات.

ثم قال: الأنوار المجردة تنقسم إلى أنوار قاهرة وهي: التي لا علاقة لها مع البرزخ لا

بالانطباع ولا بالتصرف وهي الطبقة الطولية المرتبة في النزول العلي فأيضًا بعضها عن بعض غير حاصل، منها شيء من الأجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها، وقربها من الوحدة الحقيقية وأنوارها قاهرة صورية أرباب الأصنام، وهي الطبقة العرضية المتكافئة غير المترتبة في النزول وهي أرباب الأصنام الفرعية الجسمانية.

وهي قسمان: أحدهما يحصل من جهة المشاهدات، وثانيهما من جهة الإشراقات، الحاصلين من الطبقة الطولية.

وقال: يحصل من المشاهدات، وتكثر الإشراقات على عقل أمثال كثيرة له، فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات، وعظم الأشعة التامة التي هي آحاد الإشراقات الكاملة، وهي القواهر الأصول الأعلون، ثم يحصل من هذه الأصول بسبب تراكيب الجهات التي هي الفقر والاستغناء، والقهر والمحبة، ومشاركاتها، ومناسباتها أعداد كثيرة لا تحصى في حد إذ يحصل في كل جهة بانفرادها شيء، وبمشاركة كل نور من الأنوار في جهة من الجهات شيء، وهكذا بين كل اثنين أو ثلاثة أو أربعة منها فصاعدًا شيء، وكذا حكم كل جهة مع المناسبات التي بينها، وبمشاركات أشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة في الجميع، مع جهة الفقر يحصل الثوابت وكثرتها.

وصور الثوابت المناسبة باعتبار مشاركة بعض مع بعض، والمناسبات العجيبة بين الأشعة الكاملة وغير الكاملة تحصل الأنوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية الفلكية، وطلسمات البسائط، والمركبات العنصرية، وكل ما تحت كرة الثوابت من الأجسام علوية كانت أو سفلية، بسيطة أو مركبة، وهذا هو المسمى بالمثل الأفلاطونية، انتهى باختصار وتصرف ما فيها.

قد جريت بك على شأو الفلاسفة، وقد علمت السلوب والإضافات الناشئة عن الأعيان الثابتة تقوم بأعباء أمر إيجاد الكثرة، فلا حاجة إلى هذه التخيلات، والله أعلم.

وقال المحقق الطوسي: اعلم أن الشيخ -يعني: ابن سينا- لم يجزم بكون العقل الأول علة للفلك الأول، ولا بانقطاع العقول عند الفلك الأخير، ولا بوجوب تواليها في علية الأفلاك المتوالية، ولا مساواة العقول للأفلاك في العدد، بل يجزم بكونها مستمرة مع الأفلاك بأنها لا تكون أقل عددًا من الأفلاك، فإن حكم بالجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل

إليه العقول البشرية، انتهى.

واعلم أن إسناد وجود الأجسام إلى العقول وإسناد وجود بعض العقول إلى بعض شرك في توحيد الأفعال، ولهذا شنع عليهم أبو البركات البغدادي؛ لأنهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة، والمتوسطة إلى العالية، والواجب أن ينسب الكل إلى المبدئ الأول، ويجعل المراتب شروطًا معدة لإفاضته تعالى.

قال المحقق الطوسي: وهذه مؤاخذة نسبة المؤاخذات اللفظية، فإن الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله، وإن الوجود معلول له على الإطلاق، فإن تساهلوا في تعاليمهم، وأسندوا معلولاً إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتفاقية والعرضية وإلى الشروط وغير ذلك، لم يكن منافيًا لما أسسوه وبنوا مسائلهم عليه.

أقول: ومع ذلك فيه ما في من قدرة الباري تعالى، حينئذ لا يتم إلا بذلك الأمر، فلا يكون أفعالاً مطلقًا، وهو ينافي صراحة توحيد الأفعال.

وأما على رأي الصوفية: فإن الأمور السلبية والإضافية الناشئة عن الأعيان الثابتة، وإن كانت مثالاً للكثرة لكنها أمور عدمية غير موجودة في الخارج مع أنها ناشئة عن الأعيان الثابتة التي هي عينه تعالى في الخارج، ولا يلزم منه شائبة شرك في توحيد الأفعال بخلاف أسلوب الفلاسفة، فتأمل، والله أعلم.

واعلم أن أول الأفلاك عند الفلاسفة هو الفلك الأول الأعظم، وهو محدد الجهات، والفلك الأطلس، وفلك معدل النهار؛ لأنه أعظم الأفلاك، ولأنه يحدد جهة العلو بمحدبه، وجهة السفل بمركزه، فيكون كريًا؛ ولأنه لا كوكب فيه، ولأن الشمس إذا وصلت إلى منطقته، اعتدل الليل والنهار، وقيل لا لون له، ولا يوصف بالكيفيات الأربعة، ولا بالخفة والثقل، ويصح عليه الحركة المستقيمة، ولا يقبل حرق الحكماء، ولا التخلخل والتكاسف وقد جعل الحكماء هذه الأحكام عامة في سائر الأفلاك، إلا أن أدلتهم عليها لا يظهر فوقها إلا في المحدد لا غير.

فلذلك نسبناها إليه، وليس فوقه خلاء ولا ملاء، بل عدم صرف؛ لامتناع الخلاء، ووجوب تناهي الأبعاد، وحركته أسرع الحركات، وهي يومية وتسمى الحركة الأولى، وقطبًا هذه الحركة قطبًا العالم الجسماني ومنطقته أعني أعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما، وتسمى معدل النهار لما مر وبعرض قطعها لكرة

الأرض تظهر على بسيطها خط الاستواء حيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب، ولا يكون هناك شيء منها أبدي الظهور، ولا أبدي الخفاء، وهذا الفلك متوازي السطحين، وفي مقعره فلك الثواب، وهو متوازي السطحين أيضًا، وجميع الكواكب إلا السائرات مركوزة فيه.

ولهذا يسميه الشيخ محيي الدين ﷺ: «المكوكب ومنطقته»[1] إذا فرضت تخلخله حتى يصل إلى محدب المحدد تقاطع معدل النهار على نقطتين متقابلتين؛ لأنهما دائرتان عظيمتان، ويسميان نقطتي الاعتدال، ومنطقة فلك الشمس في سطح هذه المنطقة التي تجاوزها الشمس إلى الشمال تسمى الاعتدال الربيعي، والتي تجاوزها إلى الجنوب الاعتدال الخريفي، وتسمى هذه المنطقة منطقة البروج، ولو فرض على منتصفها فيما بين الاعتدلين في جانبي الشمال والجنوب نقطة، وهو حيث يكون غاية البعد بين النقطتين، يسميان نقطتي الانقلابين، فالتي في طرف الشمال هي الانقلاب الصيفي، والتي في طرف الجنوب الانقلاب الشتوي فتصير المنطقة أربعة أقسام متساوية، ثم قسموا كل قسم ثلاثة أقسام متساوية، فصارت الأقسام اثني عشر قسمًا، [بينهما] دوائر عظام تتقاطع على قطبي البروج، وتمر كل واحدة منها برأس قسمين من تلك الأقسام، وحينئذ يفصل بين كل قسمين منها نصف دائرة، فيحيط بالأقسام كلها ست دوائر، وسموا كل قسم من الاثني عشر برجًا.

وأخذوا أسماء البروج من صور تخيلوها من وصل الخطوط بين كواكب من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية، فالبروج مرتسمة في الفلك الثامن معتبرة في التاسع، ولهذا يسميه الشيخ محيي الدين ﷺ: «بفلك البروج»، وجميع الثوابت تتحرك بفلكها من المغرب إلى المشرق حركة بطيئة جدًا، فذهب المتقدمون إلى أنها تتم الدورة في ست وثلاثين ألف سنة.

وزعم أهل رصد مراغة إلى أنها أقل من ذلك، وجاء أصحاب رصد ألغ بيك، وحكموا أنها أقل مما وجدوه أهل رصد مراغة، وربما يأتي بعد ذلك من يدعي أنها أقل من ذلك، والله أعلم.

(1) انظر: الفتوحات المكية (1/152).

وزعموا أن محدب الثامن مماس لمقعر التاسع، وفلك زحل في جوف الثامن كذلك، وفلك المشتري في جوف فلك زحل، وفلك المريخ في جوف فلك المشتري، وفلك الشمس في جوف فلك المريخ، وفلك الزهرة في جوف فلك الشمس، وفلك عطارد في جوف فلك الزهرة، وفلك القمر في جوف فلك عطارد، وكرة النار في جوف فلك القمر، وكرة الهواء في جوف كرة النار، وكرة الماء في جوف كرة الهواء، وكرة الأرض في جوف الماء إلا أنه ارتفع منها مقدار ربعها تقريبًا، فخرج عن محدب كرة الماء ليكون مسكنًا للحيوانات المتنفسة عناية أزلية فهي، وكرة الماء ككرة واحدة.

وأما تفصيل القول في هيئة هذه الأفلاك، فقد ذكر في كتب علم الهيئة، ونحن نشير إلى ذلك إشارة جملية، فنقول: فلك الشمس جرم كرُي، يحيط به سطحان متوازيان، مركزهما مركز العالم، وفي تحته فلك ثانٍ، هو أيضًا جرم كرُي، شامل للأرض، يحيط به سطحان متوازيان، إلا أن مركزهما خارج عن مركز العالم؛ لأن محدبه مماس لمحدب الفلك الأول على نقطة تسمى الأوج، ومقعده مماس لمقعره على نقطة تسمى الحضيض فيكون هذا الفلك الثاني مائلاً إلى جانب منه.

فبالضرورة ينقسم الفلك الأول إلى كرتين غير متوازيتي السطوح بل مختلفتي الثخن، إحداهما حاوية للفلك الثاني، والأخرى محوية له فرق الحاوية مما يلي الأوج وثخنهما مما يلي الحضيض ورقة المحوية، وغلظهما خلاف ذلك.

ويسمى الفلك الأول بالمثل، والثاني بخارج المركز والحاوية بالمتمم الحاوي، والمحوية بالمتمم المحوي، والشمس جرم كروي مصمت غير مجوف، فلا يكون لها سطح مقعر مركوز في جرم الفلك الخارج المركز معرف في جرمه بحيث يساوي قطرها ثخن ذلك الفلك، ويماس سطحها سطحيه على نقطتين مشتركتين.

وأما أفلاك الكواكب العلوية أعني: زحل، والمشترى، والمريخ، وفلك الزهرة أيضًا هي بعينها كفلك الشمس، إلا أن لتلك الأفلاك أفلاكًا صغارًا غير شاملة للأرض، بل هي مصمتة مركوزة مغرقة في أجرام أفلاكها الخارجية المراكز كالشمس في فلكها الخارج المركز، والخارج المركز هو يسمى الحامل، فالنقطة المشتركة بين سطحه، ومحدبه تسمى ذورة، والتي بينه وبين مقعرة تسمى حضيضًا، وهذه الأفلاك الصغار تسمى أفلاك التداوير والكواكب منها جرم كري مصمت مركوز في جرم فلك التدوير بحيث يماس محدبه

محدبه على نقطة مشتركة.

وأما فلكا عطارد والقمر فيشتركان في أن كل واحد منهما يشتمل على ثلاثة أفلاك شاملة للأرض، وفلك تدوير إلا أن بينهما فرق وهو أن فلك عطارد له فلك هو الممثل ويشتمل على فلكين: خارجي المركز، أحدهما في ثخن الآخر الحاوي منهما يسمى المدير، والمحوي يسمى الحامل.

وأما فلك القمر فيشتمل على فلكين ثخن واحد منهما جرم كرُي يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم، وعلى فلك خارج المركز وهو الحامل، فهذه الثلاثة شاملة للأرض والتدوير الأول منهما يسمى بالجوزهر، والثاني بالمايل، والقمر في التدوير، والتدوير في حامل على الرسم المتقدم.

وأما حركات هذه الأفلاك فمنها شرقية ومنها غربية، فالشرقية أربع، وقد تضمنها بعض الأفاضل، فقال :

ثَلاثَــةُ أفــلاك تَــدُور إذَا تُحصَى ... مِنَ الشَرقِ نَحَو الغَربِ كَالفُلكِ الأَقصَى

فَلــيَدر مِــنهَا جَوزهــر ومَايــل ... وللكَاتِــبِ الَحــبرِ الُمدِيرِ إذَا استَقصَى

وأما عدا هذه الأربعة فحركاتها غربية.

وقال القطب العلامة: في نهاية الإدراك ذهب بعض الأوائل إلى أنه لا حركة في الأجرام العلوية من المغرب إلى المشرق بل حركتها كلها من المشرق إلى المغرب؛ لأنها أولى بهذه الأجرام لكونها أقل مخالفة؛ لأن غاية الحركة للجرم الأقصى، وغاية السكون للأرض، فيجب أن يكون كل ما هو أقرب إلى الأقصى أسرع مما هو ابعد، لأنه لو كان بعضها من المشرق وبعضها من المغرب، فالكوكب إما أن يتحرك بالحركتين طبعًا وعرضًا، فيحصل الكوكب دفعة واحدة في مكانين وهو محال، ولا يندفع هذا بما يشاهد من حركة النمل على الرحى حال حركة الرحى على خلافها؛ لأن المثال لا يقدح في البرهان، ولأن القطع على هذه الحركات جائز أما على الحركة الفلكية فمحال إذ لا يتحرك إحدى الحركتين حتى ما يتحرك الأخرى، فيلزم انقطاع كل واحد من الأخرى، وهو محال في الحركة الفلكية.

وأما الذي استدللتم به على أن غير الحركة الشرقية وهو أنا نجدها متحركة من المغرب إلى المشرق، فلا يدل عليه لجواز أن يكون من المشرق، ويظن أنها من المغرب

كما ظننتم وبيانه أن المتحركين إلى جهة واحدة حركة دورية متى كان حركة أحدهما أسرع من حركة الآخر، فإنهما إذا تحركا إلى تلك الجهة رأى [شيئًا] منهما متخالفًا، فيظن به أنه متحرك إلى خلاف تلك الجهة؛ لأنهما إذا مرًا ثم تحركا في الجهة بما لها من الحركة فسار السريع دورة تامة، وسار البطيء دورة الأقواس، فيرى البطيء متخالفًا عن السريع في الجهة المخالفة لجهة حركتها بتلك القوس.

وإذا كان الأمر على هذا وما ذهبنا إليه لا يبطله شيء من الأعمال النجومية فوجب المصير إليه هذا ، منتهى ما قالوا وفيه نظر؛ لأن السنتين الأوليين إقناعيتان، والثالثة وإن كانت برهانية لكن فسادها أظهر من أن يخفى.

وأما إن شيئًا في الأعمال النجومية لا يبطل ما ذهبنا إليه فباطل؛ لأن هذه الحركة الخاصة للكوكب أعني حركة القمر من المشرق إلى المغرب مثلاً دورة الأقواس لا يجوز أن تكون على قطبي البروج؛ لأنها توجد موازية لمعدل النهار، ولأعلى قطبي المعدل، وإلا لما زالت عن القسي موازية.

ولما انضمت من القسي التي متأخر فيها كل يوم دائرة عظيمة مقاطعة لمعدل النهار كدائرة البروج من القسي التي تتأخر الشمس فيها، بل انضمت صغيرة موازية له، اللهم إلا إذا كان الكوكب على المعدل مقدار ما يتم بحركته دورة، فإن المنظمة حينئذ يكون نفس المعدل، لكن هذا غير موجود في الكواكب التي نعرفها، ولا على قطبي غير قطبيها، وإلا لكان يرى مسيره فوق الأرض على دائرة مقاطعة للدوائر الموازية، ولم يكن دائرة نصف النهار تفصل الزمان الذي من حين تطلع الشمس إلى حين المغيب بنصفين؛ لأن قطبي فلك المائل لا يكونان دائمًا على دائرة نصف النهار، ولا ينفصل في مداراته الظاهرة بنصفين، ولأنه لو كان الأمر على ما توهموه لكان الشمس تصل إلى أوجها وحضيضها وبعديها الأوسطين، فوجب أن يحصل جميع الأظلال اللائقة بكون الشمس في هذه المواضع في اليوم الواحد بخلافه.

وقول من قال: يجوز أن يكون حركة الشمس في دائرة البروج إلى المغرب ظاهر الفساد؛ لأنه لو كان كذلك لكان اليوم الواحد بليلة ينقص عن دور معدل النهار بقدر القوس التي قطعها الشمس بالتقريب، بخلاف ما هو الواقع؛ لأنه يزيد على دور المعدل بذلك القدر، ولكان يرى قطعها البروج على خلاف التوالي لتأخرها عن الحركة التي

يتوسط معها من المعدل في كل يوم نحو المشرق فإذن حركات الأفلاك الشاملة للأرض اثنتان: حركة على التوالي، وأخرى إلى خلافه، وأما حركات أفلاك التداوير فخارجة عن القسمين، انتهى من غير تصرف.

فإن قلت: قد صرح الشيخ بمثل هذا المذهب الذي ردَّه القطب العلامة حيث قال في كتابه المسمى بـــ «عقلة المستوفز» [1]: جعل الله حركات هذه الأفلاك كلها على طريقة واحدة من المشرق إلى المغرب كحركات الأفلاك الثابتة بخلاف ما يقول أصحاب علم الهيئة، وذلك أنهم يرون السيارة يقطع في فلك الكواكب الثابتة من الشرطين إلى البطين، ومن الحمل إلى الثور، فيرون حركتها بالعكس من حركة فلك الكواكب الثابتة، فيجعلون حركتها من الغرب إلى الشرق وليس الأمر كذلك، ولكن حركة فلك الكواكب على مقدار يعطيه تركيبه وطبعه من السرعة، وأفلاك السيارة معه في ذلك الدور غير أنه يمشي عنها على قدر قوته بالوزن المعلوم الذي قدره خالقه فيظهر تأخر القمر وغيره من السيارة عن منزل الشرطين إلى منزل البطين، ومن برج الحمل إلى برج الثور وهو تأخر صحيح ولكن ليس بتأخر حركة ضدية تقابله، وكل من قال: إن حركة الأفلاك مع حركة الفلك المحيط على التقابل فما عنده علم من جهة ما ذكرناه، والقهقرة الظاهرة في بعض السيارة لسرعة تكون في فلكه في ذلك الوقت أعطاه تركيب ذلك الفلك وطبعه الذي خلقه الله عليه، انتهى.

فكيف نجيب عمَّا أورده العلامة من الإلزامات التي لا محيص عنها؟

قلت: إنما لزمت تلك الأمور بسبب اعتقادات الأفلاك بسيطة غير مركبة من أمور مختلفة الطبائع، وإن مقعر كل فلك يماس محدب الفلك الذي تحته، وليس بين الأفلاك فضاء وهواء نوراني يجوز خرقه، وإن الكواكب مركوزة في الأفلاك؛ لأنها على بسائطها تتحرك كما يتحرك الحيوان على بسيط الأرض، وهذه أمور لا يقول بها الفلاسفة، فلهذا لزمهم ما أورده عليهم العلامة – رحمه الله –.

وأما من يقول بتلك الأمور كالشيخ ﷺ فلا يرد عليه ذلك، وبيانه أن الكوكب إذا كان على بسيط الفلك وهو يحرك والفلك ساكن كما في السماوات السبع على رأي

---

(1) انظر: (ص176، 177).

الشيخ كما سننقله عنه، والسماوات السبع بكواكبها عنصرية مركبة كما سيأتي.

وقال الشيخ صدر الدين ﷺ في «النفحات الربانية»: بارقة السماوات السبع عنصرية، وعلى هذا طبيعة الكوكب مركبة وفلكه مركب، فجاز أن يصدر عنهما جملة من الحركات المختلفة، فتارة تبعد الشمس عن الأرض تخرق الفضاء الذي بين فلكها، والذي فوقه فيحيله الفلسفي أوجها، وتارة تهوي ذلك الارتفاع، فتقرب إلى الأرض فيجعله حضيضها، ويكون ذلك في أثناء حركة شرقية تقرب فيها من المعدل تارة، وتبعد عنه أي في الوهم دائرة مقاطعة للمعدل[1].

وبيانه مما ننقله عن الشيخ ﷺ ما يزيد هذا المبحث وضوحًا إن شاء الله تعالى، ونريد أن ننقل شيئًا من كلام الشيخ، ثم نتبعه كما تقدم في الأبحاث السالفة.

قال ﷺ في الباب الحادي والسبعين وثلاث مائة: خلق الأرواح والأملاك، ورفع السماوات قبة فوق قبة على عمد الإنسان، وأدار الأفلاك، ودحا الأرض، ليميز بين الرفع والخفض، عيَّن الدنيا طريقًا للأخرى، وأرسل بذلك رسله تتـــرى لما خلق في العقول من العجز والقصور عن معرفة ما خلق الله تعالى من أجرام العالم وأرواحه ولطائفه وكثائفه، فإن الوضع والترتيب ليس العلم من حظ الفكر، بل هو موقوف على خبر الفاعل لها والمنشئ لصورتها، ومتعلق علم العقل من طريق الفكر إمكان ذلك خاصة لا بترتيبه، فإن الترتيب لا يعرف إلا بالشهود في الأشخاص، حتى يقول هذا فوق هذا، وهذا تحت هذا،

---

(1) ونصه في النفحات: بـــارقة السماوات السبع عنصرية؛ وكل عنصري فقواه الروحانية أحكام وحقائق الطبيعية؛ من حيث تلبُّسها بالعناصر؛ بل من حيث هي.

والفلك الثامن هو الأعراف، ومسطحه أرض الجنة؛ وهو الكرسي وسقفه عرش الرحمانية ومنصته تجلي الاسم الرحمن، وحضرة الإشهاد الكثيبي، وهو آخر الجنات وأول أبواب الحضرة والمسكن المشار إليه في الحديث؛ وأعلى مقرّ يصل إليه أهل الجنة لا الكُمَّل من أهل الحق وخاصته.

والسبع السماوات؛ كالظلال للجنات، والثامن؛ وهو جنة عدن هو ظل الحضرة الرحمانية، فما في السماوات من الصفوِّ والروحانية يتم انتقاله في القيامة واتصاله بالجنات؛ وما فيها من الكدر وغلبة الصفات العنصرية المقتضية الكون والفساد تسيل وتنشقُّ كما أخبر سبحانه: ﴿وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ [الرحمن:37] وتعود من جملة جهنم باتصالها بالعناصر التي تستحيل نارًا وزمهريرًا؛ كما ورد به الأخبار، وحكم به الشهود، وكل سماء؛ باب من أبواب جهنم له قوم خاص، وكانت الجنات ثمانية؛ لكونها في سطح الفلك الثامن، ولما نبَّهنا عليه، ولهذا تفصيل غزير، وهذه تذكرة.

وانظر: النفحات الإلهية (ص165) بتحقيقنا.

وهذا قبل هذا، وهذا بعد هذا أو العقل يحكم بالإمكان في ذلك كله، ثم أن الله تعالى قدر في العالم العلوي المقادير، والأوزان، الحركات، والسكون في الحال، والمحل، والمكان والممكن، وخلق السماوات وجعلها كالقباب على الأرض قبة فوق قبة على الأرض.

كما سنوقفك في هذا الباب على شكل وضع عالم الأجرام، وجعل هذه السماوات ساكنة، وجعل فيها نجومًا، جعل لها في سيرها في هذه السماوات حركات مقدرة لا تزيد ولا تنقص، وجعلها عاقلة سامعة مطيعة، وأوحى في كل سماء أمرها.

ثم إن الله لما جعل السياحة للنجوم في هذه السماوات حدث لسيرها طرق، لكل كوكب طريق، وهو قوله: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ [الذاريات:7]، فسميت تلك الطرق أفلاكًا، فالأفلاك تحدث بحدوث الكواكب وهي سريعة، القمر في جرم السماء الذي هو ساحته، فتخترق الهواء المماس لها، فيحدث لسيرها أصوات ونغمات مطربة لكون سيرها على وزن معلوم، فتلك نغمات الأفلاك الحادثة من قطع الكواكب لمسافات السماوية، فهي تجري في هذه الطرق بعادة مستمرة قد علم بالرصد مقادير تلك الحركات، ودخول بعضها على بعض في السير، وجعل سيرها للناظرين بين بطء وسرعة، وجعل تقدمًا وتأخرًا في أماكن معلومة من السماء تعين ذلك أجرام الكواكب، فإن أجرام السماوات متماثلة الأجزاء، فلولا إضاءة الكوكب ما عرف قدمها ولا تأخرها، وهي التي يدركها البصر، ويدرك سيرها ورجوعها.

فجعل أصحاب علم الهيئة للأفلاك ترتيبًا جائزًا ممكنًا في حكم العقل أعطى ذلك علم رصد الكواكب وسيرها، وتقدمها وتأخرها، وبطئها، وسرعتها، وأضافوا ذلك إلى الأفلاك الدائرة بها، وجعلوا الكواكب في الأفلاك كالشامات على سطح الجسم أو كالبرص لبياضها.

وكل ما قالوا يعطي ذلك ميزة حركاتها، وأن الله لو فعل ذلك كما ذكروه، لكان السير السير بعينه، وكذلك يصيبون في الكسوفات، ودخول الأفلاك بعضها على بعض، وكذا الطرق يدخل بعضها على بعض في المحل الذي تحدث فيه بسير السالكين، فهم مصيبون في الأوزان، مخطئون في أن الأمر كما رتبوه، وأن السماوات كالأكر، وأن الأرض في جوف هذه الأكر، وجعل الله لهذه الكواكب ولبعضها وقوفًا معلومًا مقدار إلى أزمان مخصوصة فيها ليعلم صاحبها الرصد بعض ما أوحى الله من أمره في السماء، وذلك كله

ترتيب وضعي يجوز في الإمكان خلافه مع هذه الأوزان وليس الأمر في ذلك إلا على ما ذكرناه شهودًا وكشفًا، انتهى من غير تصرف[1].

وقال ﷺ في الباب الثامن والتسعين ومائة في الفصل الحادي والعشرين منه: بعد أن ذكر السماء السابعة، وأوجد الله في هذه السماء البيت المعمور المسمى بالضراح، وهو على سمت الكعبة، كما ورد في الخبر: «**لو سقطت منه حصاة لوقعت على الكعبة**»[2] وهذا البيت في هذه السماء، هي ساكنة لا حركة لها، ولهذا لا ينتقل البيت من سمت الكعبة؛ لأن الله جعل هذه السماوات ثابتة مستقرة، هي كالسقف للبيت، ولهذا سماها السقف المرفوع، إلا أن في كل سماء فلك، ذلك الفلك هو الذي يدور له الحركة، والسماء ثابتة والكواكب تسبح في أفلاكها، لكل صورة كوكب فلك، فعدد الأفلاك بعدد الكواكب، وأجرام السماوات أجرام شفافة وهي مسكن الملائكة.

والأفلاك لولا سباحات الكواكب ما ظهر لها عين، ولا تكونت هي في المعمور كالطرق في الأرض حدثت بحدوث الماشي فيها، لولا الماشي ما ظهر طريق في أرض من حيث ذاتها طريق، ومن حيث الماشي فيها، فهكذا وجود الأفلاك فظهرها سباحات الكواكب، انتهى من غير تغير تصرف.

وقال في الباب الحادي والتسعين وثلاثمائة في الفصل الأول في «ذكر العماء وما يحوي عليه إلى عرش الاستواء»: اعلم أن الله موصوف بالموجود، ولا شيء في الممكنات موصوف بالوجود.

بل أقول: إن الحق هو عين الوجود، وهو قوله ﷺ: «**كان الله ولا شيء معه**»[3] يقول: الله موجود، ولا شيء موجود من العالم، فذكر عن نفسه بدء هذا الأمر أعني ظهور العالم في عينه، وهو أنه- تعالى- أحب أن يعرف ليجود على العالم بالعلم به، وعلم أنه تعالى لا يعلم من حيث ثبوته، ولا من حيث يعلم نفسه أنه لا يحصل من العلم به تعالى في العالم إلا أن يعلم العلم أنه لا يعلم، وهذا القدر يفي علمًا إذ قد علم أن في الوجود أمرًا ما

---

(1) في الفتوحات (478/5).

(2) في الفتوحات (114/4).

(3) ذكره العجلوني في «كشف الخفاء» (171/2).

لا يعلم وهو الله، ولاسيما للمكنات من حيث إن لها أعيانًا ثابتة لا موجودة مساوقة لواجب الوجود في الأزل، وكما أن لها تعلقًا سعيًا ثبوتيًا لا وجود بالخطاب الحق إذا خاطبها، وأن لها قوة الامتثال، كذلك لها جميع القوى من علم وبصر وغير ذلك.

كل ذلك أمر ثبوتي، وحكم محقق غير وجودي، وعلى تلك الأعيان وبها يتعلق رؤية من يراها في الموجودات، كما ترى بعينها رؤية ثبوتية، فلما اتصف لنا بالمحبة، والمحبة حكم توجب رحمة الموصوف بنفسه، وهذا يجد المتنفس راحة في تنفسه فبروز النفوس غير رحمته بنفسه، فما خرج به سبحانه إلا الرحمة التي وسعت كل شيء فأنسجت على جميع العالم ما كان فيه، وما يكون إلى ما لا يتناهى.

فأول صورة قبل نفس الرحمن صورة العماء، فهو بخار رحماني فيه الرحمة بل هو عين الرحمة، فكان ذلك أول طرف قبله وجود الحق، ثم إن جوهر فلك العماء قبل صور الأرواح من الراحة والاسترواح إليها وهي الأرواح المهيمنة، ثم ابدأ واحدًا من هذه الصور الروحية يتجلى الخاص على النفس فيه علم ما يكون إلى يوم القيامة، وعلم عند ذلك هذا العقل أن الحق ما أوجد العالم إلا في العماء، ورأى أن العماء نفس الرحمن له الحق، فرأى لذاته ظلاً فكان ذلك الظل الممتد عن ذات العقل من نور ذلك التجلي، وكثافة المحدث بالنظر إلى اللطيف الخبير نفسًا وهو اللوح المحفوظ، ثم صرف العقل وجهه إلى العماء فرأى مانعًا منه لم تظهر فيه صورة، وقد أبصر ما ظهرت فيه الصور منه قد أنار بالصور وما بقي دون صورة رآه ظلمة خالصة، ورأى أنه قابل للصور بالاستناد، فاعلم أن ذلك لا يكون إلا بالتحامك بظلك، فعمه التجلي الإلهي كما تعم اللذة النكاحية نفس المناكح حتى تفيه عن كل معقول ومعلوم سوى ذاتها، فلمّا عمه نور التجلي رجع ظله إليه واتخذه، فكان نكاحًا معنويًا صدر عنه العرش الذي ذكر الحق أنه استوى عليه الاسم الرحمن، انتهى باختصار[1].

وقال ﷺ في «عقلة المستوفز»: تجلى الحق سبحانه بنفسه لنفسه بأنوار السبحات الوجهية من كونه عالمًا مريدًا، فظهرت الأرواح المهيّمة من الجلال والجمال، وخلق في الغيب الاستواء الذي لا يمكن كشفه لمخلوق العنصر الأعظم، فكان هذا الخلق دفعة

(1) انظر: الفتوحات (5/486).

واحدة من غير ترتيب نسبي، أو على ترتيب نسبي لا سبيل إلى ذلك، وما منهم روح يعرف أن ثَم سواه لفنائه في الحق بالحق، واستيلاء سلطانه الجلال عليه، سبحانه أوجد دون هؤلاء الأرواح تجليًا آخر من غير تلك المرتبة، فخلق أرواحًا متحيرة في أرض بيضاء خلقهم عليها، وهيمنهم فيها بالتسبيح والتقديس، لا يعرفون أن الله خلق سواهم ولاشتراكهم مع الأول في نعت الهيمان، لذلك لم نفصل، وقلنا: الأرواح المهيمنة على الإطلاق.

ثم قال: إن هذا العنصر الأعظم المخزون في غيب الغيب له عالم مخصوص إلى عالم التدوين والتسطير، ولا وجود لذلك العالم في العين، فأوجد سبحانه عند تلك الالتفاتة العقل الأول، وقيل فيه أول؛ لأنه أول عالم التدوين والتسطير.

ثم قال: فأول ما أوجد الله من عالم العقول المدبرة جوهر بسيط ليس بمادة، ولا مادة عالم في ذاته بذاته، علمه ذاته لا صفة له.. وسماه الحق تعالى حقًا، وقلمًا، وروحًا، وفي السنة عقلاً، وغير ذلك من الأسماء.

ولما أوجد الله سبحانه القلم الأعلى أوجد له المرتبة الثانية التي هي اللوح المحفوظ، وهي من الملائكة الكرام، وهو أول كتاب سطره الكون، فأمر القلم أن يجري على هذا اللوح بما قدره وقضاه مما كان من إيجاده ما فوق اللوح إلى أول موجود، وإيجاد الأرواح المهيمنة، ومما يكون إلى أن يقال: فريق في الجنة، وفريق في السعير إلى هذه الأرواح بما بينهما وما بعد هذا فله حكم آخر، فهذا اللوح محل الإلقاء العقلي هو للعقل بمنزلة حواء لآدم عليه السلام.

وليس فوق العلم موجود حدث يأخذ منه يعبر عنه بالدواة وهي النون كما ذكره بعضهم، وإنما هي الدواة، عبارة عما يحمله في ذاته من العلوم بطريق الإجمال من غير تفصيل، فلا يظهر لها تفصيل إلا في النفس الذي هو اللوح، فهو محل التجميل، والنفس محل التفصيل، وهذا القلم له ثلاث مائة وستون سنًا من حيث ما هو قلم، وثلاث مائة وستون وجهًا ونسبة من حيث ما هو عقل، وثلاث وستون لسانًا من حيث ما هو روح مترجم عن الله، ويستمد كل من ثلاث مائة وستين بحرًا، وهي أصناف العلوم.

وهذا الملك الكريم الذي هو اللوح هو أيضًا قلم لما دونه، وهكذا كل فاعل ومنفعل لوح وقلم، ولهذه النفس من الدقائق والوجوه على عدد ما للعقل، ثم أوجد الله

سماء الهباء، فأول صورة قبل صورة الجسم وهو الطول والعرض والعمق، فظهرت فيه الطبيعة، فكان طول من العقل، وعرضه في النفس وعمقه الجلاء إلى المراد، فلهذا كانت فيه الثلاث الحقائق، فكان مثلنا وهو الجسم الكل، وأول شكل قبل هذا الجسم الشكل الكوني، فكان الفلك فسماه العرش، واستوى عليه سبحانه بالاسم الرحمن بالاستواء الذي يليق به، الذي لا يعلمه إلا هو من غير تشبيه ولا تكليف، وهو أول عالم التركيب.

وكان استواؤه عليه من العماء وهو عرش الحياة، وهو عرش نسبي ليس له وجود إلا بالنسبة، وعمر سبحانه هذا الفلك بالملائكة الحافين من حوله، وهنا مقام إسرافيل وهو فم القرن.

ثم إن الله تعالى أوجد الكرسي وهو في جوف هذا العرش كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض، وخلق بين هذين الفلكين عالم البهاء، وعمر هذا الكون بالملائكة المدبرات وأسكنه ميكائيل ونزلت إليه القدمان، فالكلمة في العرش واحدة لا أول عالم التركيب، وظهر لها في الكرسي نسبتان؛ لأنه الفلك الثاني بالكلمة فعبر عنها بالقدمين، كما ينقسم الكلام وإن كان واحدًا إلى أمر ونهي وخبر واستخبار، وعن هذين الفلكين تحدث الأشكال الغريبة في عالم الأركان، وعنها يكون خرق الهواء على الإطلاق هي من الأشكال الغريبة ولا يعرف أصلها وهو هذا، وتظهر في عالمين في عالم الخيال لقوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: 66].

وفي عالم الحقيقة مثل المعجزات والكرامات، وهذان الفلكان قل من يعثر عليهما، أو يصل إليهما من أصحابنا إلا الأفراد، وكذلك من أرباب علماء الهيئة والأرصاد، وإذا رأوا شكلاً غير معتاد في الطبيعة نسبوا ذلك إلى شكل غريب حدث في الفلك عنه صدر هذا الذي هو غير معتاد لا يجري عليه قياس.

ومن هذين الفلكين كانت الخواص في الأشياء وهو الطبيعة المجهولة، فيقولون: تفعل الخاصـــية، فلو أدركا حركة هذين بشيء، بل هو الواجد أوجدهما أوجد ما أوجده إيجاد من لم يكن إلى ما كان ما ثُم قديم أزلي، انبعث عنه الأولية لا إله إلا هو، ثم انصرف النظر والتوجه الإرادي الإلهي بعد خلق ما ذكرناه إلى النفر الذي هو الملك الكريم، فأوحى الله تعـــالى إليها أن تحدد بالتدبير في عمق الجسم إلى أقصاه، وذلك نقطة وهو مركزه المعبر عـــنها بعجب الذنب الذي تقوم عليه النشأة، وهو جزء لا يبلى، وهو محل النظر العنصر

الأعظم الذي خلق العقل من التفاتته، فانحدر الملك الكريم بإذن العزيز العليم إلى أن انتهى إلى المركـــز، فوجد نظر العنصر الأعظم إليه، وأن أمر الكون المدبر كله منه صدر وإليه يعود، حكمة بالغة.

فأدار كرة الأرض ابتداء، وجعل مما يلي المركز صخرة عظيمة الكرية، وفي نقطة تلك الصخرة الصمَّاء حيوانًا في فمه ورقة خضراء، يسبح الله ويمجده .. وعمَّر هذه الأرض بصنف من الملائكة يقال لهم: الناشرات .. وجعل فيها مقدمًا عظيمًا اسمه «ق» وإليه نُسب الجبل المحيط بالأرض جبل قاف، فإنه مقعد هذا الملك...ثم إن الكشف يعطي بأنها هي التي خلقت أولاً، وأنها أول الأركان خلقها قبل بقية الأركان، وقبل السماء، ثم إن الله تعالى حلل في جوف كرة الأرض منها ما حلل وسَخُف ولطف، فكان ماءً نتنًا وهو البحر العظيم الذي يعذب به أهل الشقاء، وهو ماء أسود ... فدار هذا الماء بالصخرة وصارت الأرض عليه، ثم حلل منه سبحانه ما حلل ولطفه مما يلي المركز، فكان الهواء المظلم وهو اليحموم، فدار ذلك الريح بالمركز الذي هو الصخرة، واشتدت حركة هذا الهواء فامتسك هذا الماء عليه والأرض فوق هذا الماء، وتموج الماء بهذه الريح المظلمة السمومية، فمادت الأرض، ... وخلق سبحانه من الأبخرة الغليظة المتراكمة الكثيفة الصاعدة من الأرض والجبال .. فقالبها عليها، فسكن ميد الأرض، وذهبت تلك الحركة التي لا يكون معها استقرار، وطوق هذه الأرض بجبل محيط بها، وهو من صخرة خضراء، وطوق حية عظيمة اجتمع رأسها بذنبها .. بعد استدارتها بهذا الجبل، ومن عاين هذه الحية وكلّمها، وقالت: سلم مني إلى أبي مدين، وكان من الأبدال من أصحاب الخطوة يقال له: موسى السدراني، وكان محمولاً، فسأله يوسف بن يحلف عن طول هذا الجبل علوًا، فقال: صليت الضحى في أسفله، والعصر في أعلاه، وأنا بهذه المثابة، يعني من اتساع الخطوة...

ولما كان وجود هذه الأرض، وقد دارت الأفلاك الثابتة، تخيل قدماء الفلاسفة أن الأفلاك السماوية مخلوقة قبل الأرض، وأنه يتنزل الخلق إلى أن ينتهي إلى الأرض، فأخطئوا في ذلك غاية الخطأ؛ لأن ذلك صنعة حكيم، وتقدير عزيز عليم، يفتقر العلم بذلك إلى إخباره باللسان الصادق والعلم الضروري، أو إقامة المثل بكيفية الأمر، وليس للقدماء في هذه الطريقة كلها مدخل، فأجالوا الفكر على علم لا يحصل بالفكر وأخطئوا في كل

وجه، ثم إن الله تعالى أدار بالأرض من جهة سطحها كرة الماء بتسخيف من الأرض وتحليل، وعمَّر هذه الكرة بملائكة يقال لهم: السيارات، وعليهم مقدم يسمى الذاخر، وخلق العالم الملكي الذي هو عالم الذكر بين الماء والأرض، فلهم شركة في الماء والأرض، ثم أدار بالماء الهواء، وجعل عماره من الملائكة الزاهرات، وعليهم ملك يسمى الرعد، وجعل بين الهواء والماء من الملائكة عالم الحياة.

ثم أدار بالهواء كرة الأثير وهو النار، وجعل عماره من الملائكة السابقات، وعليهم ملـك كـريم هو مقدمهم لا أعرف له اسمًا، فإني ما عرفت بذلك، وجعل عالم الشوق ممزوجًا من الهواء والأثير ومن سطح الأرض إلى سطح هذه الكرة اثنين وسبعين سنة.

ثم أدار بكـرة الأثير السماء الدنيا، وجعل عماره من الملائكة السابحات، وعليهم ملك يسمى المجتبى، وفيه خلق القمر وهو الإنسان المفرد، وفيه أسكن روحانية آدم عليه السلام بعد موته، وجعل بينه وبين كرة الأثير عالم الخوف من الملائكة.

ثم أدار بالسماء الدنيا هواء نورانيًا، وجعل عماره من الملائكة ملائكة المزج، ثم أدار بذلك الهواء السماء الثانية، وعمرها بالملائكة الناشطات، وعليهم ملك يسمى الروح، وفيه خلق الله كوكبًا يسمى بعطارد وهو الكاتب.

ثم أدار بالسماء الثانية هواء عجيبًا جعل عماره صنفًا من الملائكة يقال لهم: عالم الحفظ والحافظات.

ثم أدار بالهواء السماء الثالثة، وعمرها بالملائكة الزاهرات، وعليهم ملك يسمى الجميل، وفيه خلق الله كوكبًا يسمى الزهرة، وأدار به هواءً أسكنه عالم الأُنس.

ثم أدار بذلك الهواء السماء الرابعة، وعمر من الملائكة بالصافات، ومقدمهم ملك يقال له: الرفيع، وفيه خلق الشمس.

ثم أدار بهذه السماء هواءً عمَّره بعالم البسط، ثم أدار بهذا الهواء السماء الخامسة، وعمرها من الملائكة بالفارقات، وعليهم ملك يسمى الخاشع، وفيه خلق الله كوكبًا يقال له: الأحمر.

ثم أدار بهذه السماء هواءً عمَّره بعالم الهيبة، ثم أدار بهذا الهواء السماء السادسة، وعمَّره من الملائكة بالملقيات، وعليهم ملك يسمى: المقرب، وخلق فيه كوكبًا يقال له: المشتري.

ثم أدار بهذه السماء هواء عمَّره بعالم الجمال، ثم أدار بهذا الهواء السماء السابعة، وعمَّره من الملائكة بالنازعات، وعليهم الملك الكريم، وفيه خلق الله كوكبًا يسمى: كويان.

ثم أدار به هواء إلى مقعر فلك الكواكب الثابتة، عمَّره بعالم الجلال، وفي هذا الهواء أسكن مالك خازن النار، وعزرائيل الذي هو ملك الموت، وهو في سدرة المنتهى التي أغصانها في الجنان، وأصولها في النار، فهي الزقوم لأهل النار والنعيم لأهل الجنة.

ومعنى قولنا: خلق الله في هذه الأكوان كلها عالم كذا وعمَّرها بكذا: إنما أريد أن الله تعالى هيأ فيها مراتب خلقها، وكون فيها أجسامها النورانية، وأعدها لقبول الأرواح، والحياة، وأسرار هذه الاستعدادات كلها في حركات الأفلاك الأربعة الثابتة، فخلق السماء الأولى سماء القمر على طبع الماء باردة رطبة، فجعل بينها وبين النار منافرة طبيعية حتى لا تستحيل نارًا، فكان يبطل ما يراد بها من التحريك والأدوار التي يهب الله تعالى المولدات والصور عند حركاتها في عالم الأركان.

ورتب مسالك خلقها فيها ومقاماتهم، ودار هذا الفلك دورة قصرية فصل مكانه بها في الجسم الكلي، فظهر الهواء الذي بينه وبين الفلك الذي يوجد فوقه، وهكذا فعل في كل سماء من السبع، فالسماء الأولى والسادسة على طبيعة واحدة وهي البرودة والرطوبة، والرابعة والخامسة على طبيعة واحدة وهي الحرارة واليبوسة، والسماء الثانية ممزوجة، والسماء السادسة حارة رطبة، والسماء السابعة باردة يابسة، انتهى ما نقلته من «عقلة المستوفز» باختصار وتغيير يسير[1].

وقال في الباب الخامس والتسعين ومائتين من «الفتوحات المكية»[2]: اعلم أن الله لما خلق الأرواح الملكية المهيمنة، وهم الذين لا علم لهم بغير الله، لا يعلمون أن الله خلق شيئًا سواهم، وهم الكروبيون، المقربون المعتكفون المفردون، المأخوذون عن أنفسهم بما أشهدهم الحق من جلاله، اختص منهم العقل الأول وهو الموجود الإبداعي.

ثم بعد ذلك من غير بعدية زمان انبعث عن هذا العقل موجود انبعاثي وهو النفس

(1) انظر: عقلة المستوفز (ص23)، الفتوحات المكية (5/494)، (3/6)، وهناك بعض الاختلاف.

(2) في (4/414).

وهو اللوح المحفوظ المكتوب فيه كل كائن في هذه الدار إلى يوم القيامة، وذلك علم الله في خلقه، وهو دون القلم الذي هو العقل في النورية والمرتبة الضيائية فهو بالزمردة الخضراء لانبعاث الجوهر الهيائي الذي في قوة هذه النفس، فانبعث عن النفس الجوهر الهيائي وهو جوهر مظلم لا نور فيه، وجعل الله مرتبة الطبيعة بين النفس والحياة مرتبة معقولة لا موجودة، وأعطى لهذه النفس قوة عملية عن تلك.

أوجد الله سبحانه بضرب من المتجلي الجسم الكل صورة في الجوهر الهباء، فلما أوجد هذا الجسم الأول لـــزمه الشكل إذ كانت الأشكال من لوازم الأجسام، فأول شكل ظهر في الجسم الشكل المستدير، وهو أفضل الأشكال، ثم أمسك الله الصورة الجسمية في الهباء بما أعطته الطبيعة من مراتبها التي جعلها الله بين النفس والهباء، ولو لم يكن هناك مرتبتها لما ظهر الجسم في هذا الجوهر ولا كان له ثبوت فيه، فكانت الطبيعة للنفس كالآلة للصانع التي تفتح بها الصورة الصناعية إلى المواد، فظهر الجسم الكل في هذا الجوهر عن النفس بآلة الحرارة، وظهرت الحياة فيه بمصاحبة الحرارة للرطوبة، وثبتت صورته في الهباء بالبرودة واليبوسة وجعله -أعني هذا الجسم الأكري- على هيئة السرر.

وخلق له حملة أربعة بالفعل ما دامت الدنيا، وأربعة آخر بالقوة تجمع بين هؤلاء الأربعة والأربعة الأخر يوم القيامة فيكونون ثمانية وسماه العرش، وجعله معدن الرحمة، فاستوى عليه باسمه الرحمن، وجعل محيطًا يجمع ما يحوي عليه من الملك متحيرًا بنقل الاتصالات والانفصالات، وعمر الأينية الظرفية المكانية، وكان مرتبة ما فوقه بينه وبين العماء الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء، وهو للاسم الرب، والله هو الاسم الجامع المهيمن على جميع الأسماء الإلهية، وصفته المهيمنة وتوحدت الكلمة في العرش، وهي أول الوحدات التي قبلها عالم الأجسام.

ثم أوجد جسمًا آخر في جوهر هذا الهباء وهو الذي عمَّر الخلاء، فكلما ظهر في الصور المتحيزة الجسمية والجسمانية، فهذا الجوهر هو القابل لها، وإنما قلنا هذا لئلاً يتخيل أن الكرسي صورة في العرش ليس كذلك، وإنما هو صورة أخرى في الهباء قبلها كما قبل العرش على حد واحد ولكن بنسب مختلفة، فسمى هذا الموجود الآخر كرسيًا ودلَّ إليه القدمين من العرش، فانفلقت الرحمة انفلاق الحب، فتنوعت الرحمة في الصفة إلى إطلاق وتقييد، فظهرت الرحمة المقيدة وهي القدم الواحدة، وتميزت الرحمة المطلقة بظهور هذه

القدم الأخرى، فظهر في هذه القدم انقسام الكلمة الواحدة العرشية التي لم يظهر لها انقسام في العرش إلى : خبر، وحكم، وانقسم الحكم إلى : أمر، ونهي، وانقسم الأمر إلى : وجوب، وندب ، وإباحة، وانقسم النهي إلى: حظر ، وكراهة.

ثم أوجد الحق أيضًا جسمًا آخر مستديرًا دون الكرسي في المرتبة وجعله مستديرًا فلكيًا غير مكوكب، قدر فيه سبحانه اثنى عشر تقديرًا.

ثم إن الله أوجد في جوف هذا الفلك الأطلس فلكًا آخر في جوهر الهباء كما ذكرنا، وهو فلك الكواكب الثابتة، وفيه المنازلة وهي ثماني وعشرون منزلة، والحكماء لم يمنعوا أن يكون فوق الفلك الأطلس أفلاك آخر إلا أن الرصد لم يبلغ إليها، ولكن هي في حكم الجواز عندهم، ولكن قالوا: إن كان هناك فلك فلا بدّ أن يكون له نفس وعقل ومع ذلك لا بدّ من الانتهاء.

ومن هذا الفلك وقع الخلاف بيننا وبين الحكماء من الفلاسفة في ترتيب التكوين ولم يتنازعونا فيما فوق الأطلس الذي هو العرش والكرسي، وقالوا بالجواز فيه من ترتيب الموجودات عندنا بعد الفلك المكوكب ولم يكن مكوكبًا عنه خلقه، وإنما ظهرت الكواكب بعد هذا فيه وفي غيره من السماوات، فأول ما أوجد الأرض، ثم أوجد ركن الماء وهو كان الموجود الأول من الأركان، وإنما ذكرنا الأرض مقدمة من أجل السفل، والماء كان أول العناصر فما كثف منه كان أرضًا، وما خف منه كان هواءً ثم ما خف منه كان نارًا وهو كرة الأثير، فأصل العناصر عندنا الماء ووافق على ذلك بعض القدماء، فنحن مستندنا الكشف فيما ندعيه من العلوم، وقد تكون تلك العلوم مما تدرك بالنظر فمن أصاب في نظرة، وافقنا على ما أعطاه الكشف ، ومن أخطأ نظره خالفنا، فلما حصلت العناصر وهي الأركان الأربعة محلاً مهيأ أنوثيًا لقبول التناسل والولادة، وظهرت الاحتراقات من عنصر النار في رطوبات الهواء، والماء صعد منها دخان يطلب الأعظم الذي هو الفلك الأعلى الأقصى، فوجد فلك الكواكب يمنعه من الرقي إلى الفلك الأعلى، فعاد ذلك الدخان يتموج بعضه في بعض، فتراكم فرتق ففتق الله رتقه بسبع سماوات، ثم إنه تطايرت الشرور من كرة النار في ذلك الدخان، فقبلت من السماوات والفلك المكوكب أماكن فيها رطوبات طبيعية، فتعلقت بها تلك الشرور، فانقدت تلك الأماكن لما فيها من الرطوبات، فحدث الكواكب، فأضاء الحق كما يضيء البيت السراج.

والكـــواكب عندنا كلها مستنيرة لا تستمد من الشمس كما يراه بعضهم، والقمر علـــى أصله لا نور له البتة قد محا الله نوره، وذلك النور الذي ينسب إليه هو ما يتعلق به البصر من الشمس في مرآة القمر على حسب مواجهة الأبصار منه، فالقمر مجلى الشمس وليس فيه من نور الشمس لا قليل ولا كثير، انتهى باختصار[1].

واعلم أن كلام الشيخ ﷺ في أمر تكوين العالم ومراتبه ترتيبه لا يحصى خصوصًا في «الفتوحات» وإنما أوردت من ذلك قطرة من بحر، فلنختم هذا الفصل بتتبع يسير كما وعدنا آنفًا، فنقول : إن مما يشكل فيما نقلناه أنه ﷺ جعل شكل العرش الشكل المستدير كما تقدم فيما نقلنا عنه سابقًا.

وقال في الباب الحادي والسبعين وثلاثمائة: العرش الذي استوى عليه الرحمن وهو سرير ذو أركان أربعة ووجوه أربعة، هي قوائمه الأصلية التي لو استقل بها لثبت عينه، وظاهر هذا الكلام ينافي ما تقدم من كونه كروي الشكل، اللهم إلا أن يئول فيقال: المراد من ترجيعه كونه بمجموع الهباء، والطبيعة، والجسم، والشكل، إلا أن تصويره العرش كما سيأتي على صورة التربيع ينافيه.

وقال في هذا الباب: وكما استوى الرحمن على العرش استوت القدمان على الكرسي، وهو على شكل العرش في التربيع لا في القوائم، انتهى.

وهذا أيضًا فيه منافاة، وكذلك قوله فيما نقلناه عنه من «عقلة المستوفز» أنه ليس بين العقل الأول والحق ما يقال فيه أنه [النون، وفي النون] إجمال العلوم في ذاته لا غير، يعارضه قوله في الباب الستين.

واعلم أن الله تعالى لما تسمى بالملك رتب العالم ترتيب المملكة، فجعل له خواصًا من عباده وهم الملائكة المهيمون جلساؤه تعالى بالذكر ﴿لاَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلاَ يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء:19] ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لاَ يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء:20] ثم اتخذ حاجبًا من الملائكة الكروبيين واحدًا أعطاه علمه في خلقه وهو علم مفصل في عين إجمال، فعلمه سبحانه كان فيه مجلي له ويسمى ذلك الملك «نون» فلا يزال معتكفًا في حضرة علمه سبحانه، وهو رأس الديوان الإلهي، والحق من كونه عليمًا لا يحتجب عنه.

(1) انظر: الفتوحات (4/417).

ثم عين سبحانه من ملائكته ملكًا آخر دون في المرتبة سماه «القلم»، وجعل منزلته دون النون، واتخذه كاتبًا، فيعلمه الله من علمه في خلقه بواسطة نون ما شاء من علمه، ولكن علمه الإجمالي، ومما يحوي عليه العلم الإجمالي علم التفصيل، وهو من بعض علوم الإجمال، واتخذ هذا الملك كان ديوانه وبجلي له من اسمه القادر، فأمده من هذا التجلي الإلهي، وجعل نظره إلى جهة عالم التدوين والتسطير، فخلق له لوحًا، وأمر أن يكتب فيه جميع ما يشاء سبحانه أن يجريه في خلقه إلى يوم القيامة، انتهى.

فإن قلت: إذا كانت السماوات قبة فوق قبة كما تقدم وهي ساكنة، فكيف يتصور حركة السيارات في مدار تام؟ وكيف يكون حالها تحت الأرض؟

قلت: قال في الباب الحادي والسبعين وثلاث مائة: لما خلق الله الأرض سبع طباق جعل كل أرض أصغر من الأخرى لتكون على كل أرض قبة سماء، فلما خلق الأرض، وقدر فيها أقواتها، واكتسى الهواء صورة البخار وهو الدخان، فتق ذلك الدخان سبع سماوات أجسام شفافة، وجعلها على الأرضين كالقباب، على كل أرض سماء أطرافها عليها نصف أكرة، انتهى.

وعلى هذا فبين كل أرضين فضاء وهواء نوراني، والشمس تسير في فلكها الذي أثبته الشيخ مثل المنطقة فتكون نصفه في الفضاء الذي بين السماءين، ونصفه في الفضاء الذي بين الأرضين، فلا تختل الأعمال التجومية؛ لأن مدار الكواكب تام الاستدارة.

هذا ما أردنا إيراده من بعض كلام الشيخ، وأما منسوبات« سلسلة الوسائط» من الأسماء والحروف والسور والمنازل فأمر عظيم يحتاج إلى بسط زائد غير أنه يمكننا أن نشير إليه إشارة جملية.

فنقول: ذكر الشيخ في الباب الثامن والتسعين ومائة «سلسلة الوسائط» بتفصيل تام، فمما قال فيه: إن الاسم الإلهي البديع توجه على كل مبدع، وعلى إيجاد العقل الأول، وهو القلم وتوجه على إيجاد الهمزة من الحروف، وتوجه على إيجاد الشرطين، الاسم الإلهي الباعث، وتوجه على إيجاد اللوح المحفوظ، وإيجاد الهاء، والبطين الباطن وتوجه على إيجاد الطبيعة، وإيجاد العين المهملة، والثريا الآخر، وتوجه على إيجاد الهباء، وإيجاد الحاء المهملة، والدبران الظاهر توجه على إيجاد الجسم الكل، وإيجاد الغين المعجمة، والهقعة الحكم توجه على إيجاد الشكل الكل، وحرف الخاء المعجمة والهقعة

المحيط توجه على إيجاد العرش، وحرف القاف، والذراع الشكور توجه على إيجاد الكرسي، والقدمين، وحرف الكاف، والنثرة الغني توجه على إيجاد الأطلس، وحرف الجيم، والطرفة المقدر توجه على إيجاد فلك المنازل، وحرف الشين، والجبهة الرب توجه على إيجاد السماء الأولى، والبيت المعمور، والسدرة، والخليل إبراهيم عليه السلام ويوم السبت، وحرف الياء بالنقطتين من أسفل، والخرتان، وزحل العليم توجه على إيجاد السماء الثانية وخانسها، ويوم الخميس، وموسى عليه السلام والضاد المعجمة، والصرفة القاهر توجه على إيجاد السماء الثالثة وكوكبها، ويوم الثلاثاء، وهارون عليه السلام العواء وحرف اللام، النور توجه على إيجاد السماء الرابعة، والشمس، ويوم الأحد، وإدريس عليه السلام والسماك، وحرف النون، المصور توجه على إيجاد السماء الخامسة وكوكبها، ويوم الجمعة، ويوسف عليه السلام والمغفرة، وحرف الراء، المحصي توجه على إيجاد السماء السادسة وكوكبها، ويوم الأربعاء، وعيسى عليه السلام والزبانا وحرف الطاء المهملة، المبين توجه على إيجاد السماء الدنيا، والقمر، ويوم الإثنين، وآدم ، والإكليل، وحرف الدال المهملة، القابض توجه على إيجاد الأثير، والتاء المعجمة باثنين من فوق، والقلب الحي توجه على إيجاد الهواء، وحرف الزاي وانشق له المحيي توجه على إيجاد الماء، وحرف السين المهملة، والغنائم المميت توجه على إيجاد المعادن وله حرف الظاء، وحرف الطاء الأرض، وحرف الصاد المهملة، والبلدة العزيزة توجه على إيجاد المعادن، وحرف الظاء المعجمة، ومن المنازل سعد الذابح الرازق توجه على إيجاد النبات، وحرف الثاء المنقوطة بثلاث، وسعد بلع المذل توجه على إيجاد الحيوان، وحرف الذال المعجمة وسعد السعود القوي توجه على إيجاد الملائكة، وحرف الفاء الأخبئة، اللطيف توجه على إيجاد الجن، وحرف الباء المعجمة بواحدة والمقدم الجامع توجه على إيجاد الإنسان، وحرف الميم، والمؤخر رفيع الدراجات توجه على تعيين المراتب الأعلى إيجادها؛ لأنها نسب لا تتصف بالوجود إذ لا عين لها، وحرف الواو، والراء شاهد آخر «سلسلة الوسائط» وعددها ثمانية وعشرون على عدد الحروف والمنازل، وعلى عدد الصور التي أولها الحروف الأنون إلا وعلى عدد الأنبياء المذكورين في الفصوص مع خاتم الولاية أعني المهدي – سلام الله

عليه— وعلى عدد عقد الأصابع، والكلام على المناسبات بين هذه الأمور يطول إن أردته فعليك بـ «الفتوحات المكية»[1].

ولقد رأينا لبعض المتأخرين وهو مولانا شمس الدين محمد شيرين التبريزي المعروف بالمغربي له رسالة سماها «جام جهان نماي» بالفارسية، وجعل فيها دائرة صغيرة قسمها بقطر، فالدائرة حضرة الوجود المطلق وأحد قوسيها الأحدية، والآخر الواحدية، والقطر الوحدة وهو برزخ البرازخ، والتعين الأول في الذهن والحقيقة المحمدية بمعنى أنها نهاية سيرة العروج.

وأما العقل الأول فهو التعين الأول من الموجودات الخارجية في عالم التدوين والحقيقة المحمدين بمعنى أنه هو روحه الذي كان يدير جسده الطاهر الطيب، صلّى الله على روحه وجسده جمعًا وفرادى وسلم، وإليه الإشارة بقوله: «كنت نبيًا وآدم بين الطين والماء»[2].

ثم رسم دائرة كبيرة قسمها قطر وهي ظل تلك الدائرة الصغيرة، فالقطر ظل الحقيقة المحمدية فجعله الإنسان الكامل، وقسم أحد قوسيها بثمانية وعشرين، جعل في كل قسم دائرة صغيرة، وكتب في كل دائرة اسم واحد من «سلسلة الموجودات» من العقل الأول إلى تعيين المراتب، وقسم القوس الآخر كذلك، وكتب في كل دائرة الاسم الإلهي الذي هو رب واحد من «سلسلة الوسائط» من البديع إلى رفيع الدرجات، وسمي القول الأول ظاهر العلم، والثاني ظاهر الوجود، والقطر الإنسان الكامل، فظاهر العالم عالم الإمكان، وبحر الأكوان، وظاهر الوجود، وعالم النسب الإلهية، وبحر الأسماء الربانية، والإنسان الكامل، وبرزخ بين البحرين؛ لأنه جامع بين الطرفين، فله من ظاهر العلم ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الكهف:110] ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران:144]، وأمثال ذلك، وله من ظاهر الوجود «لي مع الله وقت لا

---

(1) راجع الفتوحات المكية (4/58، 138).

(2) ذكره القاري في المصنوع (1/142)، والمناوي في فيض القدير (5/54)، والمباركفوري في تحفة الأحوذي (10/56)، والعجلوني في كشف الخفا (2/169).

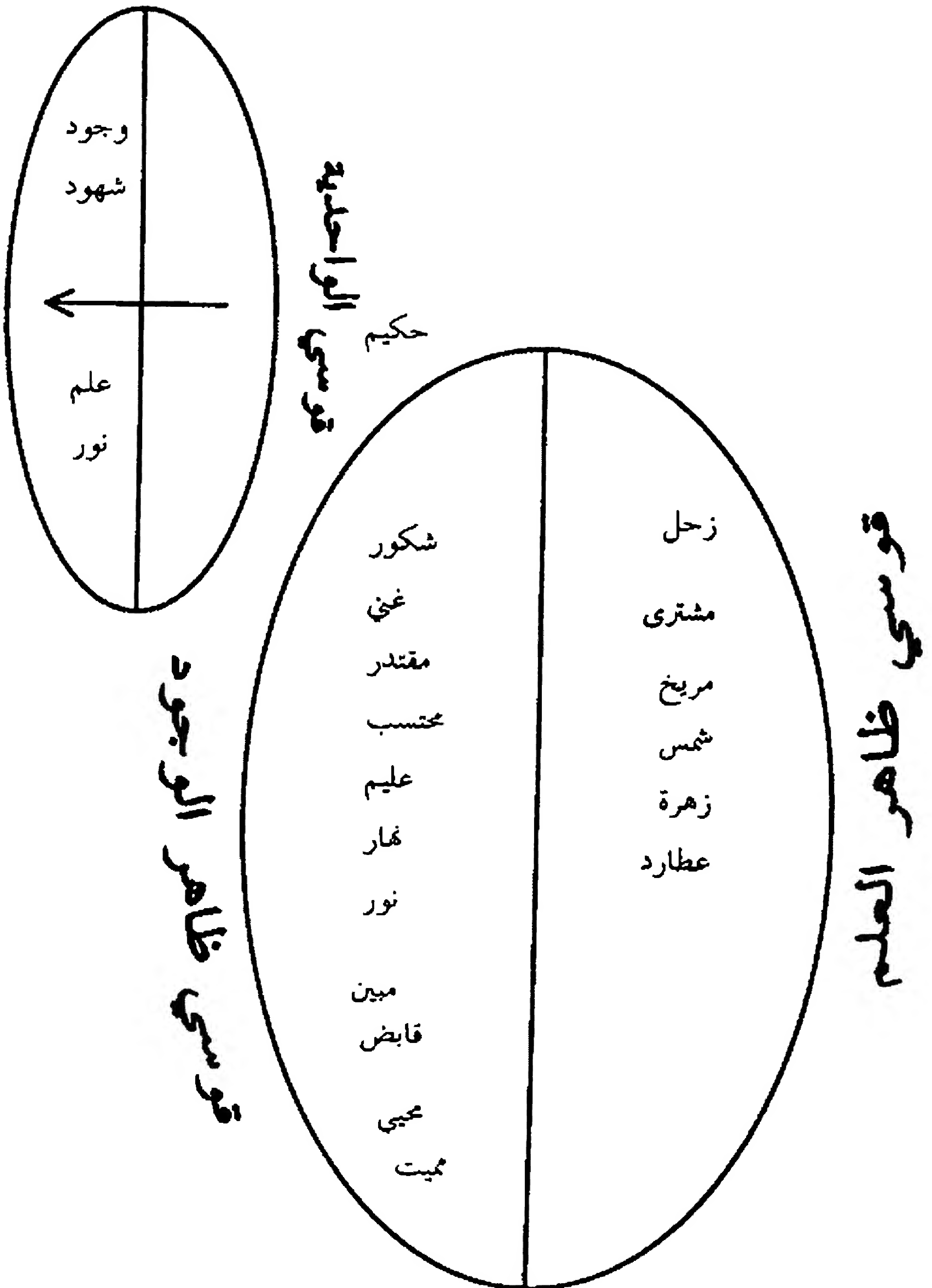
يسعني فيه نبي مرسل ولا ملك مقرب»[1]، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ [الأنفال:17]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ﴾ [الفتح:10]، وأمثال ذلك، فجمع ذلك بين محامد الوجوب ونقائص الإمكان.

ومن هذه الحقيقة اتصف الإنسان بصفات الرحمن تخلقًا حتى صح فيه خلق آدم على صورته، واتصف الحق بالاستحياء، والوجه، واليد، والقدم، والضحك، والنزول وغير ذلك مما ورد في الكتاب والسُّنة.

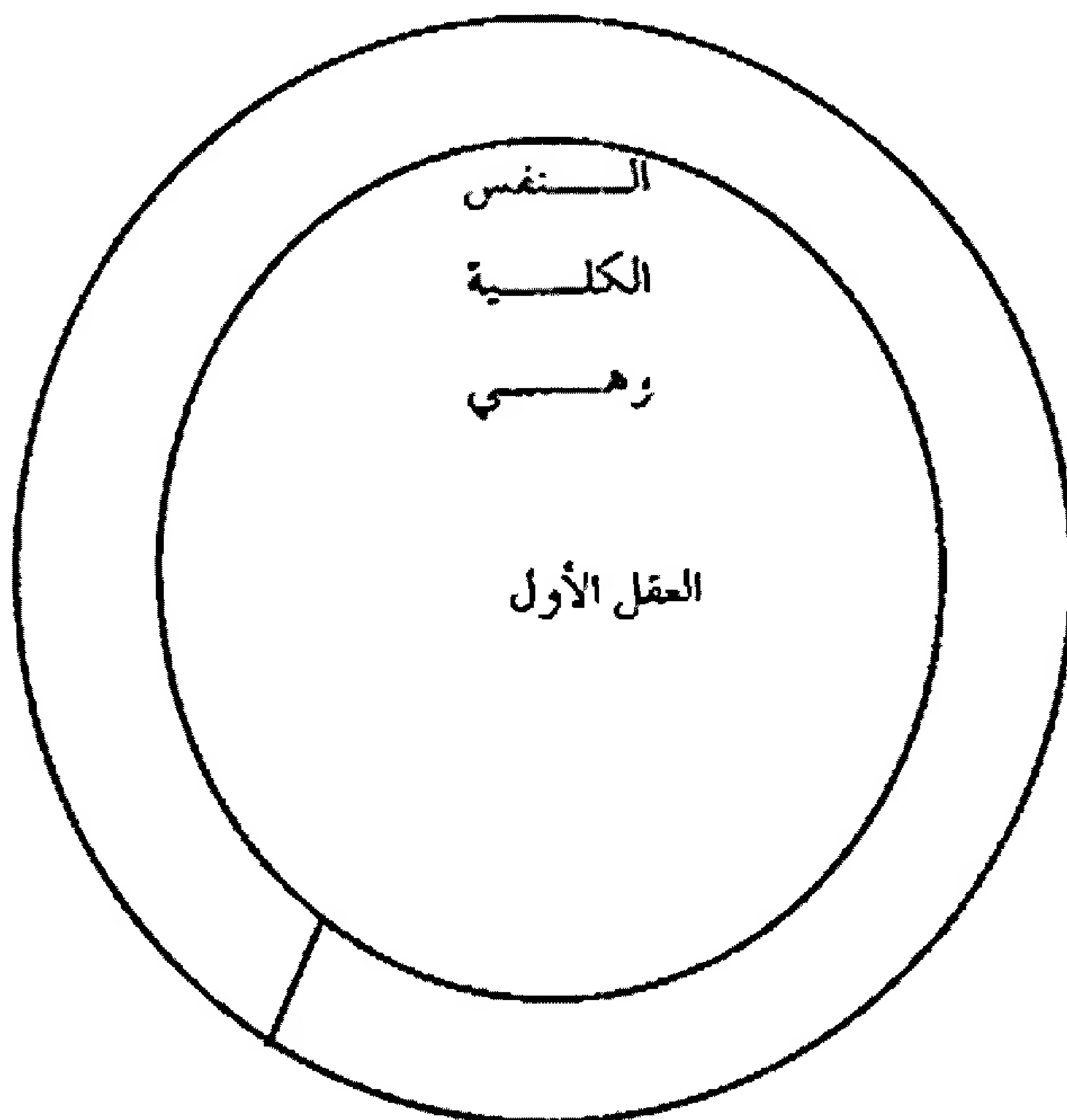
ثم كتب الحروف ومنازل القمر في طرف قوس ظاهر العلم، وهو ظل الواحدية؛ لأنها وحده حقيقته وكثرة نسبية، وهذا القوس وحدة نسبية وكثرة حقيقية فهو عكسها وظلها؛ لأن الكثرة من الكثرة، وأما قوس ظاهر الوجود فهو ظل الأحدية؛ لأن كثرته نسبية، ووحدته حقيقية، فإنه في الحقيقة أمهات الواحدية؛ لأنه عبارة عن الأسماء الإلهية وهذه صور دوائر الصغرى والكبرى:

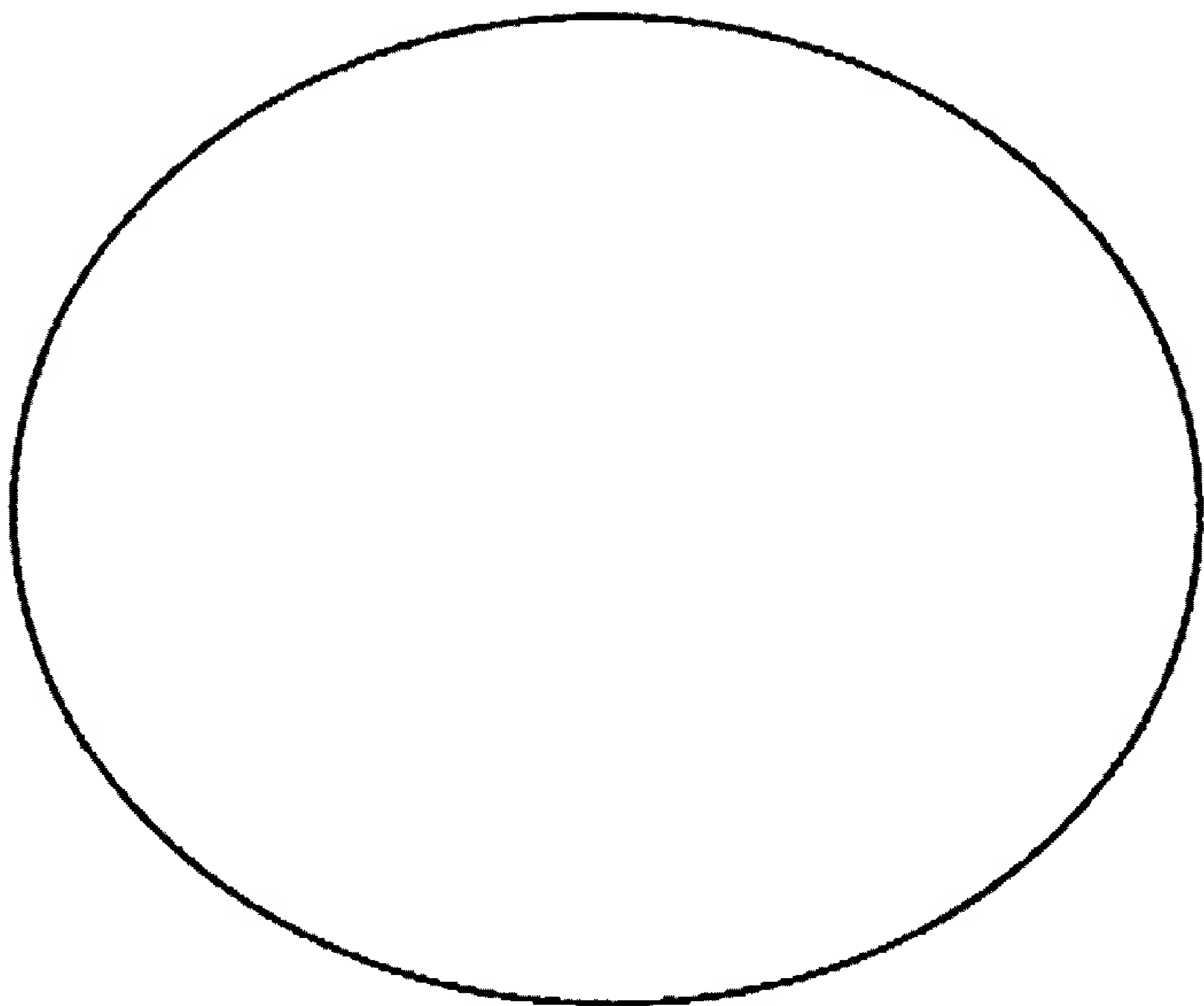
---

(1) ذكره القرطبي في تفسيره (3/29).

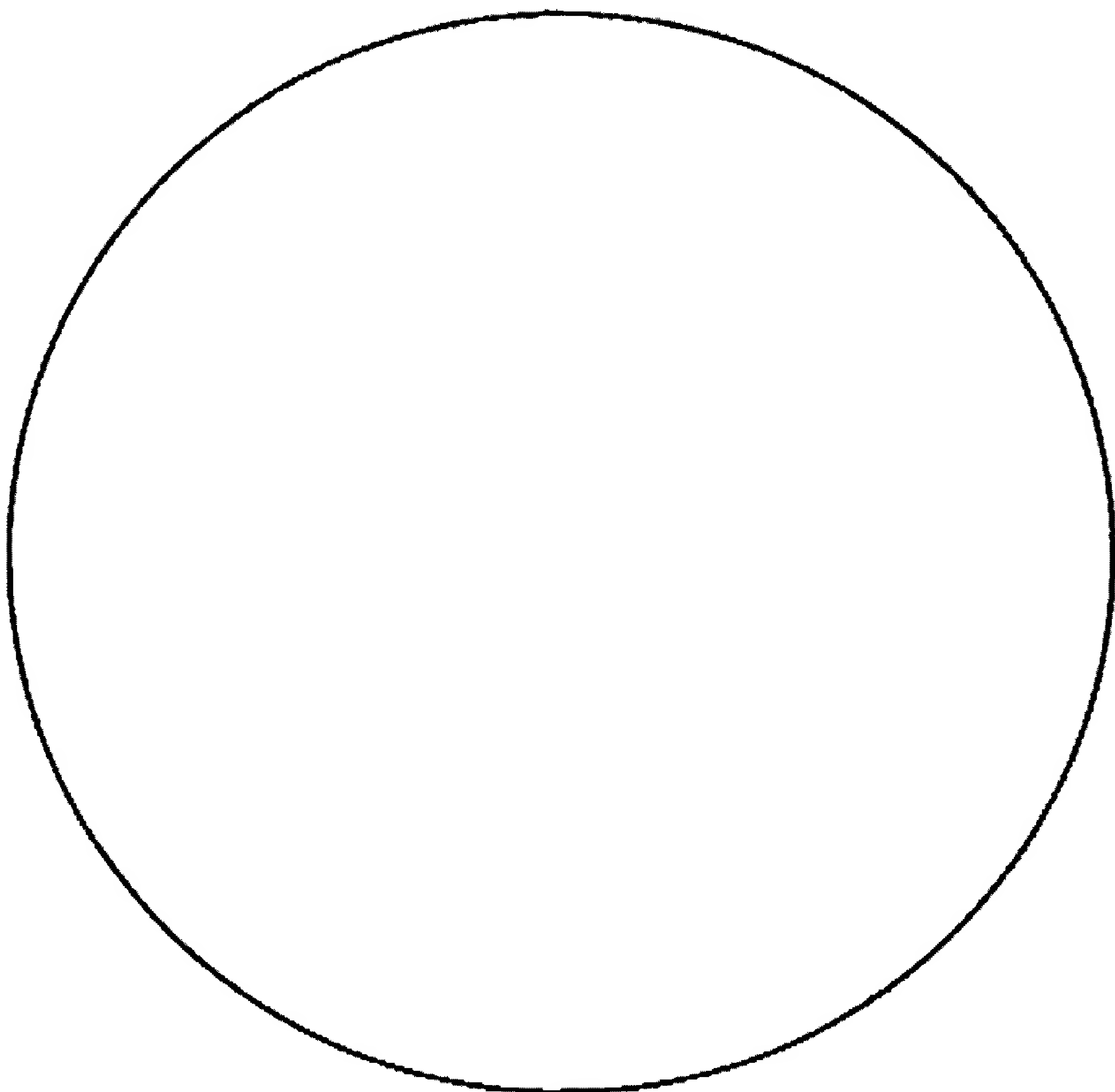

وجود
شهود
علم
نور
قوسي الواحدية
حكيم
شكور
غني
مقتدر
محتسب
عليم
نهار
نور
مبين
قابض
محيي
مميت
زحل
مشترى
مريخ
شمس
زهرة
عطارد
قوسي ظاهر الوجود
قوسي ظاهر العلم

أما دوائر «الفتوحات» فمنها ما قد أورد ما في هذا الكتاب ما يكون لها كالشرح، ومنها ما لم نتعرض له لضيق الوقت، وطلب الاختصار إذ الغرض إنما كان لعرض شيء من كلام الشيخ ﷺ على الأسلوب الذي تحققناه، وهذه صورة الدوائر، فمن أراد شرحها كما ينبغي، فعليه بكتاب «الفتوحات المكية» خصوصًا الباب الحادي والسبعون وثلاثمائة، والباب الثامن والتسعون ومائة، والباب الثاني والستون، والثالث الستون، والرابع والستون، والخامس والستون، فإن في هذه الأبواب نهاية الإطناب، ولولا ضيق الوقت لأوردت جملة من ذلك، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، وهذه هي الدوائر:





ملك الكواكب



الصراط

الفصل الثالث

في حدوث العالم[1]

اعلم أن جماعة كثيرة ممن يعتقد الشيخ ﷺ يقول بكماله في قاله وحاله يعتقد أن الشيخ يقول بقدم العالم، وجماعة كثيرة ممن ينكر على الشيخ، اعتقدت أنه يقول أيضًا بقدم العالم.

والذي أقول به: أنه قد أخطأ الفريقان، وأريد أن أنقل كلام الشيخ ﷺ في ذلك أولاً، وأتبعه ثانيًا، فمن ذلك ما قد تقدم نقله في المقدمة عنه ﷺ من أنه لا يقول: بعلية الحق أي إيجابه بل بفاعليته يعني باختياره، ومن يثبت الاختيار لله تعالى فقد لزمه القول بحدوث أفعاله كما تقرر في علم الكلام، وما يقال: من أن القصد إذا فرض قديمًا لا يلزم منه حدوث العالم ليس بجيد فتأمل، وفيما نقلناه عنه في فصل «سلسلة الوسائط» من «عقلة المستوفز» وهو: أنه سبحانه ليس بعلة لشيء، بل هو الواحد أوجد ما أوجده إيجاد من لم يكن إلى ما كان ما ثم قديم أزلي انبعث عنه الأولية لا إله إلا هو، ومن ذلك ما في الباب التاسع والستين قال بعد أن شرح ماهية الزمان وبين حقيقته، وأشار إلى معنى الأزلية المنسوبة إلى الله: فالحق سبحانه يقدر الأشياء أزلاً، ولا يقال: يوجد أزلاً، فإنه محال من وجهين: فإنه كونه موجدًا إنما هو بأن يوجد ولا يوجد ما هو موجود وإنما يوجد ما لم يكن موصوفًا لنفسه بالوجود وهو المعدوم، فمحال أن يتصف الموجود الذي كان معدومًا بأنه موجود أزلاً فإنه موجود عن موجد أوجده.

---

(1) ويجب أن يعلم: أن العالم محدث؛ وهو عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى، والدليل على حدوثه: تغيره من حال إلى حال ، ومن صفة إلى صفة ،وما كان هذا سبيله ووصفه كان محدثًا، وقد بين نبيّنا ﷺ هذا بأحسن بيان يتضمن أن جميع الموجودات سوى الله محدثة مخلوقة، لما قالوا له: يا رسول الله: أخبرنا عن بدء الأمر ؟ فقال: « نعم ، كان الله تعالى ولم يكن شيء، ثم خلق الله الأشياء» فأثبت أن كل موجود سواه محدث مخلوق . وكذلك الخليل عليه السلام، إنما استدل على حدوث الموجودات بتغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة؛ لأنه لما رأى الكوكب قال: هذا ربي، إلى آخر الأيات فعلم أن هذه لما تغيرت وانتقلت من حال إلى حال دلت على أنه محدثة مفطورة مخلوقة، وأن لها خالقًا، فقال عند ذلك ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ [الأنعام: 79]. انظر: الإنصاف (ص25).

والأزل عبارة عن نفي الأولية عن الموصوف به، فمن المحال أن يكون العالم أزلاً في الوجود، ووجوده مستفاد من موجده وهو الله تعالى.

والوجه الآخر من المحال الذي لا يقال في العالم: إنه موجود أزلاً؛ لأن معقول الأزل نفي الأولية، والحق هو الموصوف به، فيستحيل وصف وجود العالم بالأزل؛ لأنه راجع إلى قولك: العالم المستفيد الوجود من الله غير مستفيد الوجود من الله؛ لأن الأولية قد انتفت عنه بكونه أزلاً، فيستحيل على العالم أن يتصف بهذا الوصف السلبي الذي هو الأزل، ولا يستحيل على الموصوف به، وهو الحق أن يقال: خلق الخلق أزلاً بمعنى قدر، فإن التقدير راجع إلى العلم، وإنما يستحيل إذا كان خلق بمعنى أوجد، فإن الفعل لا يكون أزلاً.

وإن قلت: لعله أراد إثبات الحدوث الذاتي.

قلت: من قوله: ولا يستحيل على الموصوف به إلى الآخر لا يتمشى معه ذلك الاحتمال.

وحاصل كلام الشيخ في هذا الباب أن الزمان أمر معدوم في الخارج، موهوم في ذهن الإنسان لما يراه من الليل، والنهار، والشهر، والسنة، وذلك يترتب على الشمس وحركتها فهو امتداد وهمي، وأكثر الناس ممن يقول: بحدوث العالم يتخيل وجود الحق ووجود العالم امتدادًا زمانيًا لا ابتداء له، انتهى آخره بحدوث العالم.

وقد قال بذلك جماعة من أئمة الأشاعرة، فالشيخ ينفي ذلك؛ لأنه عند فرض عدم المتوهم ولا وجود له أصلاً حينئذٍ، فهو معدوم مطلق، فلا يتصور كونه بين الحق والعالم، وما يقال من أنه لو قدرت تلك المدة التي كان العالم فيها معدوم لكانت كذلك، فكلام لا طائل تحته؛ لأنه إثبات للزمان مع فرض عدمه، لأن ما يقبل التقدير والمساواة هو الزمان لا غير، فالعالم حادث ولا امتداد، وقد ذهب إلى هذا جماعة من محققي الأشاعرة قال في «المواقف» وشرحه: سواء قلنا للعالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا، أو بالحدوث الذاتي كما هو رأي الحكيم، فتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدًا إياه ليس تقدمًا زمانيًا وإلا لزم كونه تعالى واقعًا في الزمان، بل هو بقدم ذاتي عندهم، وقسم سادس عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها ، انتهى.

ومما يؤكد ذلك ما قاله في أول «الفتوحات» في «عقيدة الخواص»، وقد لا توجد

في بعض النسخ، وقد توجد رسالة مستقلة تسمى «بالمعرفة» مسألة: ليس العالم مع الباري في وجوده.

أقول: هذا نفي لقدمه الذاتي.

ثم قال: ولا بينهما بون يقدر بل هو ارتباط ممكن بواجب، ومخلوق وخالق، فهو في الدرجة الثانية من الوجود، والباري في الدرجة الأولى، وليس بينهما رتبة مثاله – ولله المثال الأعلى – الحيزان المتجاوران للجوهرين ليس واحد منهما في درجة الآخر ولا بينهما حيز، فيكون بهذه المثابة الارتباط على التقريب، إذ العبارة لا تسع أكثر من هذا في هذه المسألة.

وهذا مذهب ثالث لاح بين القدماء والأشاعرة، فانتفى القدم عن العالم.

أقول: هذا تصريح بالحدوث الزماني؛ لأنه ما نقل عن أحد من العقلاء القدماء والمحدثين أنه قديم بالذات، وإنما ذهب القدماء إلى أنه قديم بالزمان حادث بالذات، فقوله: «ولا يقول به القدماء» نفي للقدم الزماني.

ثم قال: وانتفى التقدير والوهمي الذي يقدره الأشاعرة بين الحق والخلق، وانتفى الحدوث والافتقار عن الله وثبت القدم الإلهي، انتهى.

ولو حمل كلام الشيخ ﷺ على إثبات الحدوث الذاتي لما كان مذهبه ثالثًا لمذهب القدماء والأشاعرة بل كان غير مذهب القدماء، ولولا ذلك لما كان يحتاج إلى مثال الجوهرين المتجاورين في الحيزين، لأنه إنما جاء به ليبين أن العالم مع حدوثه لا امتداد بينه وبين وجود الحق، كما لا واسطة بين الحيزين، ولكون هذا المعنى في غاية الدقة قال العبارة: لا تسع أكثر من هذا، وهذا هو الذي قال المحققون من المتكلمين من الأشاعرة، فإن تقدم الحق على العالم كتقدم الأنات المتتالية التي لا نشك في تقدم بعضها على بعض مع أن المتأخر منها ليس وجود مع وجود المتقدم، فالمتقدم كان ولا متأخر ثم وجد المتأخر وليس بين وجود الإثنين أمر ممتد هذا كلامهم وهو لا يتمشى عند الحكيم، لأنه يثبت بين كل أنين فرقًا زمانًا يقبل انقسامات غير متناهية.

وقال في الباب الرابع والعشرين من «الفتوحات»: اعلم أن المتضايفين لا بدّ أن يحدث لكل واحد منهما اسم تعطيه الإضافة، فإذا قلت: «زيد» فهو إنسان بلا شك لا يُعقل منه غير هذا، فإذا قلت: «عمرو» فهو إنسان لا يُعقل منه غير هذا، فإذا قلت:

«زيد بن عمرو أو زيد عبد عمرو» فلاشك أنه قد حدث لزيد اسم البنوة إذا كان ابن عمرو، وحدث لعمرو اسم الأبوة إذا كان أبا لزيد، فبنوة زيد أعطت الأبوة لعمرو، وأبوة عمرو أعطت البنوة لزيد، فكل واحد من المتضايفين أحدث لصاحبه معنى لم يكن يوصف به من قبل الإضافة، وكذلك «زيد عبد عمرو» فأعطت العبودية أن يكون زيد مملوكًا، وعمرو مالكًا، فقد أحدثت مملوكية زيد اسم الملك والمالك لعمرو، وأحدث ملك عمرو لزيد مملوكية زيد، فقيل فيه: مملوك، وقيل في عمرو: مالك.

ولم يكن لكل واحد منهما معقولية هذين الاسمين قبل أن توجد الإضافة، فالحق حق والإنسان إنسان.

فإذا قلت: الإنسان والناس عبيد الله، قلت: إن الله ملك الناس لا بدّ من ذلك.

فلو قدرت ارتفاع وجود العالم من الذهن جملة واحدة من كونه ملكًا لم يرتفع وجود الحق لارتفاع العالم، وارتفع وجود معنى الملك عن الحق ضرورة، ولما كان وجود العالم مرتبطًا بوجود الحق فعلاً وصلاحية وقوة، لهذا كان اسم الملك لله تعالى أزلاً وإن كان عين العالم معدومًا في العين، لكن معقوليته موجودة مرتبطة بالاسم الملك فهو مملوك لله تعالى وجودًا،و تقديرًا، وقوة، وفعلاً فإن فهمت وإلا فافهم، وليس بين الحق والعالم بون يعقل أصلاً إلا التميز بالحقائق، انتهى.

أقول: من قوله «فلو قدرت» إلى قوله: «وإلا فافهم» تصريح بحدوث العالم، وجواب عن ما يرد عليه من تعطيل الصفات في الأزل بإثبات الصلاحية والقوة أزلاً، ولولا أنه أراد بقوله: وإن كان عين العالم معدومًا، تقدم عدمه على وجود كما هو مذهب المتكلمين في أجزاء الزمان لما احتاج إلى إثبات القوة الصلاحية.

ومن قوله: «فافهم إلى آخره» إشارة إلى ما تقدم من نفي الامتداد المتوهم.

وقال في الباب السادس والعشرين[1]: فاعلم أن الأزل عبارة عن نفي الأولية عن الله تعالى من كونه إلهًا، وإذا انتفت الأولية عنه سبحانه من كونه إلهًا، فهو المسمى بكل اسم سمى به نفسه أزلاً، فهو العالم الحي، المريد، السميع، البصير ، المتكلم، الخالق، القادر، الباري، المصور، الملك، لم يزل مسمى بهذه الأسماء وانتفت عنه أولية التقييد، فسمع

(1) في (199/1).

المسموع، وأبصر المبصر إلى غير ذلك.

وأعيان المسموعات والمبصرات معدومة غير موجودة، وهو يراها أزلاً كما يعلمها ويميزها، ويفصلها أزلاً ولا رتبة لها في النفسي الوجوب، بل هي في رتبتها الإمكانية، فالإمكانية لها أزلاً لم يكن قط واجبة لنفسها ثم عادت ممكنة، بل كما كان الوجوب الذاتي لله أزلاً كذلك الإمكان للعالم أزلاً، فالله في مرتبته بأسمائه الحسنى مسمى منعوتًا موصوفًا ، فعين أوليته عين آخريته، وعين ظاهريته عين باطنيته، لا يقال هو أول بنسبة كذا ولا آخر بنسبة كذا، فإن الممكن مرتبط بواجب الوجود ارتباط افتقار إليه في وجوده، فإن وجد لم يزل عن إمكانه، وإن عدم أو بقي على عدم لم يزل عن إمكانه، فكما لم يدخل على الممكن في وجوده وصف يزيله عن إمكانه، كذلك لم يدخل على الخالق الواجب الوجود في إيجاده العالم وصفًا يزيله عن وجوبه، فلا يعقل الحق إلا هكذا، ولا يعقل الممكن إلا هكذا، فإن فهمت علمت معنى الحدوث ومعنى القدم، انتهى.

أقول: قد بين الشيخ في هذا الكلام أن آثار الأسماء تترتب على الأعيان الثابتة، فلا يلزم تعطيل الإلهية بحدوث العالم، وهذا الذي خاف منه الحكماء، فقالوا: بقدم العالم حتى لا يلزم تعطيل الإلهية، ولا حدوث أمر للذات لم يكن عليه، لأنها واجبة من جميع الجهات ليس لها جهة، ممكنة، وبهذا شنعوا على القائلين: بحدوث العالم.

قال ابن سينا في كتاب «المبدأ والمعاد»: إن هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن وجوده، ثم تكلم على ما يلزم من حدوث العالم، وهو في هذا الكتاب يسمى من يقول بحدوث العالم معطلاً في مواضع منه هذا على أسلوبه، وأما على أسلوب الشيخ ﷺ فلا يلزم تعطيل الإلهية؛ لأن الأعيان الثابتة مظهر آثارها، ومطرح أنوارها.

وإلى هذا أشار الشيخ في الباب الحادي والأربعين بعد ما تكلم على إدراك، الأشياء بنور الشمس ونور البصر معًا، فقال: «ونظيره الذي يؤيده إيجاد العالم» فإنه من حيث ذاته عدم ولا يكتسب الوجود إلا من كونه قابلاً لإمكانه، والحق قادر على إيجاده، فلو زال القبول للإيجاد من الممكن لكان كالمحال الصرف لا يقبل الإيجاد، وقد اشترك المحال والممكن في العدمية، ولو لم يكن اقتدار الحق ما وجد عين هذا المعدوم الذي هو الممكن، فلم تظهر الأعيان العدمية في الوجود إلا بكونها قابلة وهو مثل نور البصر، وكون الحق قادرًا وهو مثل نور الشمس فظهرت الأعيان كما ظهرت المبصرات بالنورين، فكما

أن الممكن لا يزال قابلاً، والحق قادرًا فيحفظ عليه البقاء في الوجود، وهو من ذاته عدم، كذلك الباصر لا يزال نور بصره في بصره والشمس متجلية بنورها، فيحفظ الأبصار للمبصرات، وهي من ذواتها غير منورة، بل هي مظلمة، فأعقل إن كنت تعقل فهذا الأمر أصل ضلال العقلاء لما لم يعقلوه.

أقول: أراد بهم الفلاسفة ممن يقول: بقدم العالم.

ثم قال: وهو أصل جهل المتكلمين لما لم يعقلوه.

أقول: أراد بهم من يقول: بحدوث أسماء الأفعال من الأشاعرة مثل الخالق والمصور وغيرها.

ثم قال: ومن هذا الأمر تبين لك قدم الحق وحدوث الخلق، لكن على غير الوجه الذي يعقله أهل الكلام، **أقول:** لأنهم يجعلون بين وجود العالم ووجود الحق مدة موهومة غير متناهية من وجهة الأزل كما تقدم.

ثم قال: وعلى غير الوجه الذي يعقله الحكماء.

أقول: لأنهم قالوا بحدوثه الذاتي، وقدمه الزماني.

فمذهب الشيخ كما تقدم مذهب ثالث، ثم قال: إلا إنهم -يعني الحكماء- أقرب إلى العلم من غيرهم حيث لم يعقلوا الله إلا إلهًا وغيرها ليس كذلك، انتهى.

وقال في آخر الباب الثاني من «الفتوحات»: إن الحقائق أُعطت لمن وقف عليها ألاً يتقيد وجود الحق مع وجود العالم بقبلية ولا معية ولا بعدية، فإن التقدم الزماني والمكاني في حق الحق تقدس وتعالى قد رمت به الحقائق في وجه القائل به على التحديد، اللهم إلا أن يقول من باب التوصيل، كما قال الرسول ﷺ ونطق به الكتاب، إذ ليس كل أحد يقوى على كشف هذه الحقائق.

ولم يبق لنا أن نقول: إلا أن الحق تعالى موجود بذاته لذاته مطلق الوجود

غير مقيد بغيره ولا معلول ولا علة لشيء، بل هو خالق المعلولات، والعلل، والملك، القدوس، الذي لم يزل، وأن العالم موجود بالله سبحانه لا بذاته مقيد بوجود الحق في ذاته، فلا يصح وجود العالم ألبتة إلا بوجود الحق تعالى، وإذا انتفى الزمان عن وجود الحق تعالى وعن وجود بدء العالم، فقد وجد العالم في غير زمان، فلا نقول من جهة الحقائق: إن الله موجود قبل العالم، إذ قد ثبت أن القبلية من صيغ الزمان ولا أن

العالم بعد وجود الحق إذ لا بعدية ولا مع وجود الحق، فإن الحق هو الذي أوجده وهو فاعله ومخترعه ولم يكن شيئًا، ولكن كما قلنا: الحق موجود بذاته والعالم موجود به.

فإن سأل متوهم: متى كان وجود العالم من وجود الحق؟

قلنا: «متى» سؤال عن الزمان، والزمان من عالم الغيب، هو مخلوق لله تعالى، فهذا السؤال باطل، فانظر كيف تسأل، فإياك أن تحجبك أدوات التوصيل عن تحقيق هذه المعاني وتحصيلها، فلم يبق إلا وجود صرف خالص لا عن عدم وهو وجود الحق تعالى، ووجود عن عدم وهو وجود العالم، ولا بينية بين الوجودين، ولا امتداد إلا التوهم المقدر الذي يحيله العلم ولا يبقى منه شيئًا.

ثم قال: لما علم الحق نفسه علم العالم، إذ لم يزل العالم مشهودًا له سبحانه وتعالى، ولم يكن موجودًا لنفسه، فلم يكن مشهودًا لنفسه، انتهى.

ولو أردت أن أجمع كلام الشيخ في حدوث العالم لكان بجلدة كبيرة، وفيما أوردناه كفاية لإهل العناية.

وقال في «عقلة المستوفز»: إن الله كان ولا شيء معه وهو يعلم، ويريد بقاء المعدوم في العدم أي موصوفًا بالعدم، يعلم نفسه بنفسه، ويسمع كلامه من كونه متكلمًا، ويرى ذاته وهو الحي لذاته، فهذه الأسماء والنسب وهي الحي، العالم، السميع، البصير، المريد هي التي لم يزل حكمها أزلاً، وأما كونه قادرًا، ورازقًا، وخالقًا، ومبدعًا، فصلاحية الإيجاد وما بين الوجودين امتداد ولكن الارتباط بين الوجودين ارتباط المحدث بالقديم على الوجه الذي يليق بالجلال، انتهى.

واعلم أن ما أوردناه من كلام الشيخ في الباب التاسع والستين: يدل على حدوث المجردات والماديات.

وقد ذكر الإمام الرازي ذلك في مواضع من كتبه قال في «التفسير الكبير»: في تفسير قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88] بعد أن أثبت وحدانية الواجب، فثبت أن واجب الوجود واحد، وأن كل ما عداه ممكن، وكل ممكن فلا بدّ له من مرجح، وافتقاره إلى المرجح إما حال عدمه أو حال وجوده، فإن كان الأول ثبت أنه محدث، وإن كان الثاني فافتقار الموجود إلى المؤثر، إما حال حدوثه أو حال بقائه، والثاني باطل؛ لأنه يلزم إيجاد الموجود وهو محال فثبت أن كل ما سوى الله تعالى محدث سواء

كان متحيزًا وقائمًا بالمتحيز، أو لا متحيزًا أو قائمًا بالمتحيز، فإن نقضت هذه الدلالة بذات الله وصفاته، فاعلم أن هناك فرقًا قويًا، انتهى[1].

والنقض بالصفات لا يرتد على الشيخ؛ لأنه لا يقول بوجودها في الأعيان حتى تحتاج إلى مؤثر بل هي كما علمت في بحث الصفات نسب وإضافات متحدة به تعالى في الوجود العيني مغايرة له في الوجود الذهني، واعلم أن مدار ذلك الدليل على أن القديم لا يستند إلى الفاعل سواء كان موجبًا أو مختارًا؛ لأن تأثيره فيه كما قال الإمام إما حال بقاء القديم وفيه إيجاد الموجود، وإما حال عدمه فيكون حادثًا وقد فردناه قديمًا هذا خلف.

فإن قلت: الاحتياج في البقاء أمر معلوم بالضرورة كالمعلول الباقي يحتاج في بقائه إلى علة البقاء، ولا يلزم إيجاد الموجود، وإذا جاز هاهنا جاز هناك.

قلت: أجيب بأن الباقي الذي له أول قد تصور فيه التأثير ابتداء، فتصور دوامة بخلاف الذي لا أول له إذ لا يتصور فيه ابتداء تأثير ، فكيف يتصور دوامه.

الخاتمة في التوحيد الذاتي

الذي هو نهاية الكمل، وغاية المجمل والمفصل، قد تقدم في المقدمة والباب الأول من هذا الكتاب ما إذا تدبره اللبيب يظهر له الملمح الغريب، والملحظ العجيب في نهاية

(1) قال الشيخ إسماعيل حقي: فالكل؛ هو الحق المخلوق به، وهذا الحق لا يفنى ولا يزول أبدًا؛ لأنه تجلي إلهي أحدي سار في جميع الكائنات كما دلّ عليه قوله تعالى:
﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص:88]: أي كل شيء من الأشياء الموجودة في العين هالك من حيث تعيُّنه الخاص إلا الوجه الذي يلي الحق؛ وهو أحد وجهي الحقيقة الكونية التي هو الإطلاق على ما ذهب إليه أهل التفسير والتأويل، وعلى هذا يدور سرُّ قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه:5].

وكل من العرش والشرع مقلوب الآخر، فكما أن الرحمة العامة مستوية على العرش المجيد العظيم؛ فكذا الأمر التكليفي الشامل مستوية على الشرع الشريف، ومحلُّه في الحقيقة هو الإنسان الذي هو الكرسي؛ لأن كلاً من الأمر والنهي إنما ظهر في العرش إجمالاً، ثم في الكرسي تفصيلاً، والروح فلك الرحمة، والقلب فلك الحياة، فكل منهما استوى على عرشه، فكان الإنسان صورة العالم من كل وجه، ومَن نازع في الذي ذكرناه؛ فعليه كلامه؛ لأن الإنكار من سوء الفهم؛ وهو حال العقل القاصر، والقلب السقيم، رحمنا الله وإياكم برحمته مطلقًا، وجعل إيماننا وتصديقنا يقينًا حقًا. انظر: مرآة الحقائق (ص59).

بساطة الوجود، ووحدته، وما يظهر فيه، وبه من الكثرة والتركيب غير أن البيان في ذلك المكان إنما كان بنوع من الإجمال والتقليل، وفي هذه الخاتمة يكون بنوع من الإطناب والتفصيل، وذلك في فصول.

الفصل الأول

في نقل كلام علماء الظاهر في هذا المبحث، ليكون تبصرة للمبتدئ، وتذكرة للمنتهي، وإنما ننقل من الكتب المعتبرة بين أهل الإسلام حتى لا يتمكن المنازع من نسبة هذه المقالة إلى الابتداع.

قال السيد الشريف في «حاشية التجريد»: ذهب جماعة من الصوفية إلى أن ليس في الواقع إلا ذات واحدة لا تركب فيها أصلاً بل لها صفات هي عينها، وهي حقيقة الوجود المنزه في حد ذاته عن شوائب العدم، وسمات الإمكان، ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك سرًا أي: موجودات متمايزة، فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي.

ثم قال: أقول هذا خروج عن طور العقل، فإن بديهيته شاهدة بتعدد الموجودات تعددًا حقيقيًا، وإنها ذوات وحقائق متخلفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط، والذاهبون إلى تلك المقالة يدعون استنادها إلى مكاشفاتهم ومشاهداتهم، وأنه لا يمكن الوصول إليها بمباحث العقل بدلالته، بل هو معزول هناك كالحس في إدراك المعقولات، وأما المتقيدون بدرجات العقل القائلون: بإنه ما يشهد له العقل فمقبول، وما يشهد عليه فمردود، وأنه لا طور ورائه، فيزعمون أن تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها مئولة ما يوافق العقل فهم بشهادة بديهية عندهم مستغنون عن إقامة برهان على بطلان أمثال ذلك، ويعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت إليها، انتهى.

وقال في «الحاشية» أيضًا: الوجود حقيقة هي متشخصة في حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه، وهي قائمة بذاتها لا يتطرق إليها عدم أصلاً ولا إمكان قطعًا وهي حقيقة الواجب تعالى.

ومعنى كونه «غير موجود» هو أن لتلك الحقيقة الممتنعة القيام بغيرها نسبة مخصوصة إلى ذلك الغير وإن كان تلك النسبة مجهولة الكيفية، فذلك كلام يعجز عن إدراكه إلاّ أولو الأبصار الذين خصوا من عنده بفطنة ثاقبة، عالية، وأتوا من لدنه حكمة كاملة، بالغة وسيرد عليك تفاصيل هذه المعاني إن شاء الله تعالى.

وقال في «الحاشية» أيضًا: وهنا مقالة أخرى قد أشرنا فيما سبق أنها مما لا يدركها إلا أولو البصائر والألباب الذين خصوا بحكمة بالغة، وفصل الخطاب، فلنفصلها هاهنا بقدر ما تفي به قوة التقرير، وتحيط به دائرة التحرير.

فنقول - وبالله التوفيق - : كل مفهوم مغاير للوجود، كالإنسان مثلاً فإنه ما لم ينضم إليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجودًا فيها قطعًا، وما لم يلاحظ انضمام الوجود إليه لم يكن له الحكم بكونه موجودًا، إذ كل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودًا في نفس الأمر، محتاج إلى غيره الذي هو الوجود، وكل ما هو محتاج في كونه موجودًا إلى غيره فهو ممكن، إذ لا معنى للممكن إلا ما يحتاج في كونه موجودًا إلى غيره، وكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن، ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب، وقد ثبت بالبرهان أن الواجب موجود، فهو لا يكون إلاّ عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بأمر مغاير لذاته، ولما وجب أن يكون الواجب جزئيًا حقيقيًا قائمًا بذاته ويكون تعينه بذاته لا بأمر زائد علي ذاته وجب أن يكون الوجود أيضًا كذلك إذ هو عينه، فلا يكون الوجود مفهومًا كليًا يمكن أن يكون له أفراد، بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه إمكان تعدد ولا انقسام، قائم بذاته منزه عن كونه عارضًا لغيره، فيكون الواجب هو الوجود المطلق أي: المعري عن التقييد بغيره والانضمام إليه، وعلي هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة، فليس معني كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصوصة إلى حضرة الوجود القائم بذاته، وتلك النسبة على وجوه مختلفة وأنحاء شتي يتعذر الاطلاع على ماهيتها، فالموجود كلي وإن كان الموجود جزئيًا حقيقيًا.

هذا ملخص ما ذكر بعض المحققين من مشايخنا.

قال: ولا يعلمه إلا الراسخون في العلم.

فإن قلت: الذي يتبادر إلى الذهن من لفظ الوجود ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم ، فكيف نقيس بمعنى لا يفهمه أحد ؟

قلت: الجواب عن الأول: إن الكلام في حقيقة الموجود ولا فيما يتبادر إليه الأذهان من مدلول اللفظ، فان يجوز أن يكون مفهومًا كليًا وعارضًا اعتباريًا لذلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته.

وعن الثاني : أن الممتنع هو البرهان وما يؤدي إليه لا الاشتهار في ألسنة الأقوام بتمويه الأوهام نعم يتجه على المقدمة القائلة : كل ما هو محتاج في كونه موجودًا إلى غيره فهو ممكن منيع لطيف، وهو أن المحتاج في كونه موجودًا إلي غير هو موجده ممكن قطعاً لا المحتاج في كونه موجودًا إلي غير هو وجوده ويندفع بنظر دقيق، وهو أنه لما احتاج في موجوديته إلي غير، فقد استفاد ذلك من غيره، وصار معلولاً له موقوفًا في ذلك عليه، فكل ما هو كذلك فهو ممكن، سواءً سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده أو موجده، ومما يؤيد كون الوجود عين الواجب أن الوجود في حد ذاته ينافي العدم، وهو أبعد المفهومات عن قبول العدم؛ لأن ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود، ولاشك أن الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته، لا ما ينافيه بواسطة غيره.

فإن قلت: ماذا تقول فيمن يرى أن الوجود مع كونه غير الواجب، وغير قابل للتجزؤ والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها، فلا يخلو عنه شيء من الأشياء، بل هو حقيقتها وعينها، وإنما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية، ويمثل ذلك بالبحر وظهوره في الأمواج المتكثرة، مع أنه ليس هناك إلا حقيقة البحر فقط.

قلت: قد سلف منا كلام في أن هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل إليه إلا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية، وكل ميسر لما خلق له، والله المستعان وعليه التكلان، انتهى من غير تصرف.

ويعلم من سياق كلام السيد الشريف –رحمه الله– أن ما نقلناه عنه أولاً، وهو عين ما أشار إليه آخرًا بقوله: فإن قلت ليس بمرْضٍ عنده لمصادمته لبديهة العقل، والظاهر أنه هو كلام الوجودية وهو ظاهر الفساد إلا بتأويل بعيد ستطلع عليه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وإن ما نقلناه عنه ثانيًا: وهو غير ما نقلناه عنه ثالثًا إلى قوله: فإن قلت مُرضٍ عنده بل بعده نهاية التحقيق وغاية التدقيق، ويرويه عن مشايخه، وتوقف فهمه على أولى البصائر والألباب، وسيتضح لك هذا الكلام أكثر من هذا، فإنه في غاية الإحكام، بل هو نهاية المرام والسلام.

وقد اعتمد عليه شيخنا السامي عبد الرحمن الجامي – رحمة الله عليه – ونقحه في كثير من رسائله بالعربية والفارسية.

وقال صاحب «المقاصد» ومنهم بعض المتصوفة القائلين: السالك إذا أمعن في السلوك، وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا، كالنار في الجمر بحيث لا يتمايزا، ويتحد به بحيث لا أثنينية ولا تغاير، وصح أن يقول: هو أنا، وأنا هو، وحينئذٍ يرتفع الأمر والنهي، فيظهر عنه من الغرائب والعجائب مالا يتصور من البشر.

وهنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول والاتحاد وليسا منه في شيء :

الأول: إن السالك إذا انتهى بسلوكه إلى الله تعالى، وفي الله يستغرق في التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته، وصفاته في صفاته، ويغيب عن كل ما سواه، ولا يرى في الوجود إلا الله، وهذا هو الذي يسمونه: الفناء في التوحيد، وإليه يشير الحديث الإلهي: «إن العبد لا يزال يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به» [1] وحينئذ ربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة.

ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الإمكان، ونعترف بأن طريقة الفناء فيه العيان دون البرهان، والله الموفق.

لا شكَّ أن هذا المذهب مما اعتقد صاحب «المقاصد» صحته وحقيته، ولولا ذلك لما ساقه عن هذا الطرز الخاص، فلا تغفل عنه فيما سنشير إليه.

ثم قال: الثاني: إن الواجب هو الوجود المطلق، وهو واحد لا كثرة فيه أصلاً، وإنما الكثرة في الإضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب؛ إذ الكل في الحقيقة واحد يتكثر على المظاهر لا بطريق المخالطة، ويتكثر في النواظر بطريق الانقسام، فلا حلول هاهنا ولا اتحاد لعدم الإثنينية والغيرية، وكلامهم طويل خارج عن طريق العقل والشرع.

وقد أشرنا في بحث الوجود إلى بطلانه، لكن من يضلل الله فما له من هاد، انتهى.

وهذا المذهب هو ما أشار إليه السيد بأنه يخالف بديهة العقل.

وأما ما أشار إليه صاحب «المقاصد» في بحث الوجود فكلام طويل إن أوردناه طال الكتاب، وقد أشرنا إلى محصله في المقدمة فتذكر.

---

(1) رواه البخاري (6137/5).

فالمذهب الأول من المذهبين الذي هو قول صاحب «المقاصد» وهو الفناء في التوحيد، لا بدّ أن يُحمل على وجه يقبله العقل السليم والذهن المستقيم، وإلا فهو مجرد عبارة لا حاصل لها، بل ربما يقال: إن الذي حصل له ذلك الاضمحلال إنما كان من قبيل الخيال؛ لأنه خلاف الظاهر، إذ المعروف المقرر أن العالم عالم والحق حق، فالذي لا يرى العالم قد أخطأ لقصور في نظره، والذي يمكن أن يحمل عليه ويوجه إليه هو أن يكون للحق سبحانه نسبة خاصة إلى سائر أجزاء العالم، فيكون هويته مصاحبه لكل ماهية مصاحبة، خاصة على ما تقدم في المقدمة وأشار إليه كلام السيد الشريف سابقًا.

وعلى هذا فالحق مبدأ آثار الماهيات الذهنية والخارجية، فهو معها أينما كانت، قال تعالى: ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد:4]، وقال: ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت:54].

وقال: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد:3] فمن الناس من لا يشعر بهذه المعية أصلاً، بل ليس في قابليته التنبه لها، ومنهم من تنبه لها تقليدًا كعوام أهل الإسلام، وهو أول مراتب النجاة، ومنهم من ضم إلى التقليد التأييد فعرف الله تعالى بالبرهان، وأشعل في ظلمه غياهب غيبه وأضرم القابلية بزناد حدسه، ومشى قدمي فكره، ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾ [البقرة:20] وهذه مرتبة المتكلمين من الموحدين خواص أهل الإسلام.

ومنهم من ضم إلى الإبراء بالرؤية، وإشعال سراج الفكر في الزاوية الخيالية سلوك طريق التقوى حتى نال العلم الوهبي كما تقدم في المقدمة، وذلك لأنه قطع نظره عن غيره تعالى، وعطل ظاهر نفسه وباطنها عن التصرف إلا بأمره وفيما يحبه تعالى، ودام على ذلك، صادقًا مخلصًا خصوصًا إن جلس في بيت مظلم، وعطل الحواس الظاهرة والباطنة عن كل متعلق، وعلق فكره بالواحد الأحد الذي اعتقد تقليدًا أنه معه، ثم استدل عليه تحقيقًا وهو الآن يطلبه وجدانا ودام على ذلك وأقله يكون في أربعين يومًا، فإن صدق وأخلص فلا بدّ أن يفجر الله تعالى ينابيع الحكمة من قلبه الذي هو بيت الحق؛ لأنه تقي،

وقال تعالى: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن النقي»[1].

فيحصل له الوجدان بالمعية فقبل هذا الوجدان إن كان يعتقد تقليدًا ونظرًا أن الحق سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله، فبه يسمع، وبه يبصر، وبه يتكلم، وبه يبطش، وبه يسعى، والآن يجد ذلك ذوقًا ووجدانًا، وعلامته أنه يتصور منه خوارق العادات، وإن لم تقع فمثل هذا الرجل تضمحل ذاته في ذات الله تعالى وصفاته في صفات الله لا غيره، وقد أشار الإمام حجه الإسلام ﷺ في «الإحياء» إلى هذا المقام، فقال في «كتاب التوكل في الإحياء»بعد ما بين بعض مراتب التوحيد: المرتبة الرابعة أنه لا يرى في الوجود إلا واحدًا وهو مشاهدة الصديقين، وتسمية الصوفية الفناء في التوحيد؛ لأنه من حيث لا يرى واحدًا، فلا يرى نفسه أيضًا، فإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقًا بالواحد، كان فانيًا عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه، فهو موحد بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير بل من حيث إنه واحد.

فإن قلت: كيف يتصور ألا يشاهد إلا واحدًا وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام وهي كثيرة؟ فكيف يكون الكثير واحدًا؟

قلت: فاعلم أن هذا غاية علوم المكاشفات، وأسرار هذا العلم لا يجوز أن يسطر في كتاب، فقد قال العارفون: إفشاء سر الربوبية كفر، ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة، نعم ذكر ما يذكر [.....] استبعادك ممكن وهو أن الشيء قد يكون كثيرًا بنوع مشاهدة واعتبار، ويكون واحدًا بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار، وهذا كما أن الإنسان كثير إذا التفت إلى رُوحه، وجسده، وأطرافه، وعروقه، وعظامه، وأحشائه.

وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد؛ إذ تقول: إنه إنسان واحد، فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد، وكم من شخص يشاهد إنسانًا ولا يخطر بباله كثرة أمعائه وعروقه وأطرافه وتفصيل روحه وجسده.

والفرق بينهما: فهو في حالة الاستغراق به مستغرق بواحد ليس فيه تفرقة، وكأنه في غير الجميع، والمتلفت إلى الكثرة في تفرقه، فكذلك كل ما في الوجود من الخالق

---

(1) ذكره المناوي في «فيض القدير» (496/2)، وقال: لا أصل له، وذكره العجلوني في «كشف الخفاء» (325/2).

والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة، وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد، وباعتبار آخر سواها كثير بعضها أشد كثرة من بعض، انتهى.

فإن قلت: عسى أن مراد حجة الإسلام بهذا الكلام ليس إلا أن المتوجه إلى الله الذي استغرق في ذكره وفكره، ولم يلتفت إلى ما سواه، فلا يشاهد في ضميره ولا يعاين في باطنه إلا إياه لا ما أشرت إليه من أمر المعيشة، وأنه مبدأ آثار الماهية الذهنية والخارجية حتى لا يتصور انفكاكه عنها ما دامت موجودة بأحد الوجودين.

قلت: أما هذا الاحتمال في حد ذاته فهو كلام جيد لا غبار عليه، وهو بداية السالكين ونجاة الهالكين، إلا أنه ليس بمراد لحجة الإسلام في الكلام لوجوه:

الأول: أنه بداية السالكين، والفناء في التوحيد نهاية العارفين.

الثاني: أنه لو كان مراده ذلك لما ورد عليه أنه كيف يتصور ألا يشاهد إلا واحد مع كثرة أفراد العالم وذلك ظاهر، وحيث أورد عليه كان ينبغي أن يجيب بهذا، لا بما ذكره ومثّل به من وحدة الإنسان، وكثرة أجزائه.

الثالث: أنه لو كان مراده ذلك الاحتمال لما جعله غاية علوم المكاشفة، وأنه من أسرار الربوبية التي إفشاء سرها كفر، وأي محذور يلزم من ذلك الاحتمال حتى يكون إفشاؤه كفر، ولا يجوز أن يسطر في الكتب.

الرابع: أنه لولا أن مراده هو أن منشأ الآثار والأحكام بأسرها في سائر الموجودات حقيقة واحدة، فيكون لها وحدة باعتبار ذاتها، وكثرة باعتبار متعلقاتها التي يعبر عنها بمظاهرها لما كان لقوله: «كل ما في الوجود من الخالق ...إلى آخره »فائدة، بل كان مما ينبغي ألا يقال مثله؛ لأن ذلك وإن كان مسلمًا في الممكنات كما مثل به في الإنسان، إلا أنه ليس بمسلم في الباري، إذ لا يقال فيه أنه باعتبار واحدًا وباعتبار كثير إذ لا كثرة؛ في ذاته تعالى بوجه من الوجوه.

أما على مذهب الفلاسفة فظاهر؛ لأنه واحد من جميع الوجوه، لا حيث له دون حيث، ولا جهة دون جهة ولو كانت اعتبارية.

وأما على مذهب الصوفية: فليس إلا النسب والإضافات الاعتبارية.

وأما على مذهب المتكلمين من الأشاعرة: فالصفات الحقيقية الزائدة لا تفيد أن يكون الخالق باعتبار واحد أو باعتبار كثير، ولو أفاده بتأويل بعيد فلا فائدة فيه لدفع ذلك

السؤال إذ هو عبارة عن إيراد كثرة الممكنات على من لم يشاهد إلا وحدة الباري.

الخامس: لنا من كلام الإمام حجة الإسلام ما يدل على أن مراده غير ذلك الاحتمال، فمن ذلك ما قاله في كتاب التلاوة من «الإحياء» من عرف الحق رآه في كل شيء؛ إذ كل شيء فهو منه، وإليه، وبه، وله فهو الكل على التحقيق، ومن لا يراه في كل ما يراه فكأنه ما عرفه.

ثم قال: بل التوحيد الخالص ألا ترى في كل شيء إلا الله.

وقال في «كتاب الصبر والشكر من الإحياء» في بيان طريق كشف الغطاء عن الشكر، ونقول: ها هنا نظران نظر بعين التوحيد المحض يعرفك قطعًا أنه الشاكر، وأنه المشكور، وأنه المحب، وأنه المحبوب وهذا النظر من عرف أنه ليس في الوجود غيره، وليس في الوجود إلاَّ موجود واحد.

وقال في أول كتابه الموسوم بـ«كيمياء السعادة» [أحمده حمد من رأى آيات قدرته وقوته، وشاهد الشواهد من فردانيته ووحدانيته، وطرق طوارق سره وبره، وقطف ثمار معرفته من شجر مجده وجوده، وأشكره شكر من اخترق واغترف من نهر فضله وإفضاله، وأومن به إيمان من آمن بكتابه وخطابه، وأنبيائه وأصفيائه، ووعده ووعيده، وثوابه وعقابه] [1]: انتهى فانظر - رحمك الله- هل يمكن حمل مثل هذه الكلمات إلا على ما قرره السيد من أن وجود الماهيات نسبتها إلى الباري الذي هو عين الوجود؟

وما حررناه من المقدمة وما بعدها من أنه تعالى مبدأ الآثار والأحكام كلها، ولو حمل على غير ذلك لما كان له حقيقة يعتد بها، بل كان يعني به إما الحلول أو الاتحاد أو ما أشار إليه الوجودية، وحاشا مثل الإمام أن يكون في هذا المقام.

وأمثال هذا الكلام في كتب الإمام لا تحصى قال في رسالته التي تسمى «بمشكاة الأنوار» وهي التي تكلم فيها على قول الله تعالى: ﴿ اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ [النور:35]، ومن هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة واستكملوا معارجهم، فرأوا بالمشاهدة العيانية ليس في الوجود إلا الله سبحانه وتعالى[2].

---

(1) انظر: كيمياء السعادة للحجة الغزالي (ص7).

(2) في المشكاة (ص6).

وقال فيها أيضًا إشارة: العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذه الحالة عرفانًا علميًا، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقيًا وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، فقال أحدهم: «أنا الحق»، وقال الآخر: «سبحاني ما أعظم شأني»، وقال الآخر: «ما في الجبة سوى الله»[1].

وقال فيها أيضًا: الكل نوره، بل هو الكل، بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز»[2].

وقال فيها أيضًا: كل ما أشرت إليه فهو بالحقيقة إشارة عليه، وإن كنت لا تعرفه أنت لغفلتك عن حقيقة الحقائق[3] انتهى.

فانظر - رحمك الله- إلى هذه الإشارات بعين التحقيق، وتأمل هذه العبارات بالفكر الدقيق، وهل يصح حملها إلا على ما حققناه؟ وإلا فهي عبارات خيالية، وإشارات واهية، وحاشا مرتبته العالية، وشيمه المتعالية من أن ينسب إليه الهذيان أو الخروج عن الإيمان، والله المستعان وعليه التكلان.

الفصل الثاني
في نقل شيء يسير من كلام الشيخ ﷺ

قال في الباب الخامس والعشرين من «الفتوحات»: وأما سر المنزل والمنازل فهو ظهور الحق بالتجلي في صور كل ما سواه، فلولا تجليه لكل شيء ما ظهرت شيئية ذلك الشيء، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ [النحل:40]، وهذا هو التوجه الإلهي لإيجاد ذلك الشيء، وهو التجلي لظهوره أن يقول له: كن فيكون، سمع ذلك الشيء خطاب الحق فيكون ذلك بمنزلة سريان الواحد في منازل الأعداد، فتظهر الأعداد إلى ما لا يتناهى بوجود الواحد في هذه المنازل، فلولا وجود عينه فيها ما ظهرت أعيان الأعداد ولا كان لها اسم.

ولو ظهر الواحد باسمه في هذه المنزلة ما ظهر لذلك العدد عين، فلا يجتمع عينه

---

(1) في المشكاة (ص6).

(2) في المشكاة (ص8).

(3) في المشكاة (ص8).

واسمه معًا أبدًا فيقال: اثنان، وثلاثة وأربعة، وخمسة إلى ما لا يتناهى، وكلما أسقطت واحدًا عدمت حقيقة الثلاثة؛ فذلك الواحد هو الذي يحفظ وجود العدد، ولو ظهر باسمه بأن يقال: واحد ما كانت الثلاثة، ولا الأربعة، ولا غيرها، كذلك إذا قلت، الله فني العالم، وإذا أخليت العالم من حفظ الله لم يكن العالم وفني، وإذا سرى حفظه في العالم بقي العالم موصوفًا بالوجود، فيظهر هذا، وتجلّيه يكون بقاء العالم.

وقال في الباب الحادي والعشرين وثلاثمائة[1]: إيجاد الأعيان من قدرة الله تعالى، واتصافها بالوجود في حضرة إمكانها ما أخرجها منها، ولا حال بينها وبين موطنها، لكنه كساها خلعة الوجود فاتصفت به بعد أن كانت موصوفة بالعدم مع ثبوت العين في الحالتين. وبقى الكلام في ذلك الوجود الذي كساه الحق لهذا الممكن ولم يخرجه عن موطنه. ما هو ذلك الوجود؟ هل كان معدومًا ووجد؟

فالوجود لا يكون عدمًا، ولا يكون موجودًا، وإن كان معدومًا، فما حضرته إن كانت الإمكان؟ فلا فرق بينه وبين هذه العين التي خلع عليها الوجود، فإن الوجود من حيث ما هو معدوم في هذه الحضرة يحتاج إلى وجود، وهذا يتسلسل ويؤدي إلى محال، وهي ألاَّ توجد هذه العين وقد وجدت، وما خرجت هذه العين عن حضرة الإمكان، فكيف الأمر؟

فاعلم أن الوجود لهذه العين كالصورة التي في المرآة، ما هي عين الرائي ولا غير عين الرائي، ولكن المحل المرئي فيه وبه، وبالناظر المتجلي فيه ظهرت هذه الصورة، فهي مرآة من حيث ذاتها، والناظر ناظر من حيث ذاته، والصورة الظاهرة تتنوع بتنوع العين الظاهرة فيها كالمرآة إذا كانت تأخذ طولاً ترى الصورة على طولها، والناظر في نفسه على غير تلك الصورة من وجه وعلى صورته من وجه، فلمّا رأينا المرآة لها حكم في الصورة بذاتها، ورأينا الناظر يخالف تلك الصورة من وجه، علمنا أن الناظر في ذاته ما أثرت فيه ذات المرآة.

ولما لم يتأثر ولم تكن تلك الصورة هي غير المرآة ولا عين الناظر، وإنما ظهرت من حكم التجلي للمرآة علمنا الفرق بين الناظر وبين المرآة وبين الصورة الظاهرة في

---

(1) في (38/5).

المرآة التي هي غيب فيها، ولهذا إذا رأى الناظر يبعد عن المرآة ترى تلك الصورة تبعد في باطن المرآة، وإذا قرب قربت، وإذا كانت في سطحها على الاعتدال ورفع الناظر يده اليمنى رفعت الصورة اليد اليسرى، تعرفه أني وإن كنت من تجليك وعلى صورتك فما أنت أنا ولا أنا أنت، فإن عقلت ما نبهناك عليه فقد علمت من أين اتصف العبد بالوجود؟ ومن هو الموجود؟ ومن أين اتصف بالعدم؟ ومن هو المعدوم؟ ومن خاطب؟ ومن سمع؟ ومن عمل؟ ومن كلف؟ وعلمت من أنت؟ ومن ربك؟ وأين منزلتك؟ وإنك المفتقر إليه سبحانه وهو الغني عنك بذاته.

قال أحد الرجال: «ما في الجبة إلا الله»، وأراد هذا المقام يريد أنه ما في الوجود إلا الله، كما لو قلت: ما في المرآة إلا من تجلى إليها لصدقت، مع علمك أنه ما في المرآة شيء أصلاً، ولا في الناظر من المرآة شيء مع إدراك التنوع والتأثير في عين الصورة من المرآة، وكون الناظر على ما هو عليه لم يتأثر، فسبحان من ضرب الأمثال، وابرز الأعيان دلالة عليه أنه لا يشهد شيء ولا يشبهه شيئًا، وليس في الوجود إلا هو، ولا يستفاد الوجود إلا منه، ولا يظهر لموجود عين إلا بتجليه، فالمرآة حضرة الإمكان والحق الناظر فيها، والصورة أنت بحسب إمكانيتك، فإما ملك وإما فلك، وإما إنسان وإما فرس مثل الصورة في المرآة بحسب ذات المرآة من الطول والعرض، والاستدارة، واختلاف أشكالها، مع كونها مرآة في كل حال، كذلك الممكنات مثل الأشكال في الإمكان، والتجلي الإلهي يكسب الممكنات الوجود والمرآة تكسبها الأشكال، فيظهر الملك، والجوهر، والجسم، والعرض، والإمكان هو هو لا يخرج عن حقيقته.

وأوضح من هذا البيان في هذه المسألة فلا يتمكن إلا التصريح، فقل في العالم ما تشاء وانسبه إلى من تشاء، بعد وقوفك على هذه الحقيقة كشفًا وعلمًا، فإن وقفت على إطلاق أمر تعطيك الحقيقة إطلاقه، فما تتوقف إلا شرعًا أدبًا من الله الذي له التحجير عليك، فاعتمد على الأدب الإلهي، وتقرَّب إلى الله بما أمرك أن تتقرب إليه به حتى يكشف لك عنك، فتعرف نفسك ، فتعرف ربك، وتعرف من أنت ومن هو، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، انتهى بلا تصرف.

وقال ﷺ في الباب التاسع والستين وثلاثمائة: فمن أصحابنا من يرى أن عين الوجود هو الذي تختلف عليه أحوال أعيان الممكنات الثابتة، وأنه لا وجود لها ألبتة بل

لها الثبوت والحكم في العين الظاهرة التي هي الوجود الحقيقي.

ومن أصحابنا من يرى أن الأعيان اتصفت بالوجود واستفادته من الحق تعالى، وأنها واحدة بالجوهر وإن تكثرت.

وأن الأحوال يكسوها الحق بها مع الأنفاس؛ إذ لا بقاء لها إلا بها، فالحق يجددها على الأعيان في كل زمان، ثم أشار ﷺ إلى قول أحد السادة: «حتى يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل» فقال: فعلى الأول يكون قوله: «حتى يفنى من لم يكن» فلا يبقى له أثر في غير الوجود، فيكون مسلوب النعوت، وذلك حال التنزيه، «ويبقى من لم يزل» على ما هي عليه عينه، وهو الغني عن العالمي؛ فإن العالم ليس سوى الممكنات، وهو تعالى غني عنها أن تدل عليه، فإنه ما ثم من يطلب على ما قلناه الدلالة عليه، فإن الممكنات في أعيانها الثابتة مشهودة للحق، وأن الحق مشهود للأعيان الممكنات بعينها وبصرها الثابت لا الموجود، فهو يشهدها ثبوتًا وهي يشهده وجودًا، وعلى القول الآخر الذي يرى وجود أعيان الممكنات وآثار الأسماء الإلهية فيها، وإمداد الحق لها بتلك الآثار لبقائها، فتفنى تلك الآثار والأعيان القابلة لها عن صاحب هذا الشهود حالاً، والأمر في نفسه موجود على ما هو عليه لم يفن في نفسه كما فنى في حق هذا القائل به، فلا يبقى له شهود إلا الله.

وتندرج الموجودات في وجود الحق، وتغيب عن نظر صاحب هذا المقام كما غابت أعيان الكواكب عند الناظر بطلوع النير الأعظم الذي هو الشمس، فيقول بفناء أعيانها من الموجود، وما فنيت في نفس الأمر، بل هي على حالها في أماكنها من فلكها على حكمها وسيرها، وكلا القولين قد علم من الطائفة

ومن أصحاب هذا المقام من يجعل أمر الخلق مع الحق كالقمر مع الشمس في النور الذي يظهر في القمر، وليس في القمر نور من حيث ذاته، ولا الشمس فيه ولا نورها، ولكن البصر كذلك يدركه، فالنور الذي في القمر ليس غير الشمس، كذلك الوجود الذي في الممكنات ليس غير وجود الحق، كالصورة في المرآة، فما هو الشمس في القمر وما ذلك النور المنبسط ليلاً من القمر على الأرض بمغيب عين الشمس غير نور الشمس وهو مضاف إلى القمر، انتهى.

وقال في الباب الخامس ومائتين[1]: التخلي عند القوم اختيار الخلوة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق.

وعندنا: التخلي عن الوجود المستفاد؛ لأنه في الاعتقاد هكذا وقع وفي نفس الأمر ليس إلا وجود الحق والموصوف باستفادة الموجود هو على أصله ما انتقل عن إمكانه بحكمه باق وعينه ثابتة، والحق شاهد ومشهود، فإنه تعالى لا يصح أن يُقسم بما ليس هو؛ لأن القسم به هو الذي له العظمة، فالقَسم بشيء ليس هو فمما أقسم به وشاهد ومشهود، فهو الشاهد والمشهود، وهو ما استفاد الوجود بل هو الموجود[2].

فإن قلت: فمن هذا الذي جهل هذا الأمر حتى تعلمه، ولا تقبل الأعلام إلا موجود.

قلنا: الجواب عليك من نفس اعتقادك؛ فإنك المؤمن بأنه تعالى قال: للشيء كن، فمن خاطب إلا من يسمع ولا وجود له عندك في حال الخطاب، فقد أسمع من لا وجود لـــه، فهـــو الذي تعلمه ما ليس عنده فيعلمه، وهو في حال عدمه يقبل التعليم كما سمع الخطـــاب عـــندك فقبل التكوين وما هو عندنا قبوله للتكوين كما هو عندك، وإنما قبوله للـــتكوين أن يكون مظهرًا للحق، فهذا معنى «يكون» لا أنه استفاد وجودًا، إنما استفاد حكم المظهر به، فقبل التعليم كما قبل السماع لا فرق.

ولقد نبهتك على أمر عظيم، إن عقلته فهو عين كلّ شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه وتعالى، بل هو هو، والأشياء أشياء، فبعض المظاهر لماّ رأت حكمها في الظاهر تخيلت أن أعيانها اتصفت بالوجود، فلما علمنا أن ثم في الأعيان الممكنات من هو بهذه المثابة من الجهل بالأمر تعين علينا مع كوننا على حالنا في العدم

---

(1) في (4/168).

(2) قال الشعراني: قال الشيخ: اعلم أن التخلي بالخاء المعجمة عند القوم اختيار الخلوة، والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق، وعندنا التخلي: هو التخلي عن الوجود المستفاد؛ لأنه في الاعتقاد هكذا وقع وفي نفس الأمر ليس إلا وجود الحق، والموصوف باستفادة الوجود هو على أصله ما انتقل عن إمكانه فحكمه باقٍ، وعينه ثابتة في العلم، والحق تعالى شاهد ومشهود، وقد أقسم بذلك ولا يصح أن يقسم بماّ ليس هو؛ لأن المقسوم به هو الذي ينبغي له العظمة، فما أقسم بشيء ليس هو، وأطال في ذلك بما لا تسعه العقول. [مختصر الفتوحات المكية].

مع ثبوتنا أن نعلم من لا يعلم من أمثالنا، ما هو الأمر عليه ولا سيما، وقد اتصفنا بأنا مظهر فتمكنا بهذه النسبة من الإعلام لمن لا يعلم فأفدناه ما لم يكن عنده فقبله فمما أعلمناه أنه ما استفاد وجودًا بكونه مظهرًا، فتتخلى عن هذا الاعتقاد، لا عن الوجود المستفاد؛ لأنه ليس ثم، فلهذا أعدلنا في التخلي عنه أنه التخلي عن الوجود المستفاد، انتهى.

وقال ﷺ في الباب الثاني والعشرين ومائتين: الجمع عند بعض الطائفة إشارة من أشار إلى حق بلا خلق.

وقال أبو علي الدَّقاق: الجمع ما سلب عنك.

وقالت طائفة منهم: الجمع ما أشهدك الحق من فعله بك حقيقة.

وقال قوم: الجمع مشاهدة المعرفة، وحجته ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5].

وقال بعضهم: الجمع إثبات الخلق قائمًا بالحق، وجمع الجمع الفناء عن مشاهدة كل شيء سوى الحق.

وقال بعضهم: الجمع شهود الأغيار بالله، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية وفناء الإحساس بما سوى الله عند غلبات الحقيقة.

وقال بعضهم: الجمع مشاهدة تصريف الحق للكل، ومن نظم القوم في الجمع:

جمعت وفرقت عني به ففرط التواصل مثنى العدد

فهذا قد ذكرنا بعض ما وصل إلينا من قولهم في الجمع وجمع الجمع.

والجمع عندنا: أن تجمع ماله عليه مما وصفت به نفسك من نعوته وأسمائه، وتجمع مالك عليك مما وصف الحق به نفسه من نعوتك وأسمائك، فتكون أنت أنت، وهو هو، وجمع الجمع أن تجمع ماله عليه ومالك عليه، فيرجع الكل إليه ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هود: 123]، ﴿أَلَا إِلَى اللهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [الشورى: 53]، فما في الكون إلا أسماؤه ونعوته، غير أن الخلق ادّعوا بعض تلك الأسماء والنعوت، ومشى الحق دعواهم في ذلك فخاطبهم بحسب بما ادّعوه، فمنهم من ادّعى في الأسماء المخصوصة به تعالى في العرف.

ومنهم من ادّعى في ذلك وفي النعوت الواردة في الشرع مما لا يليق عند علماء الرسوم إلا بالمحدثات.

وأما طريقنا فما ادعينا في شيء من ذلك كله، بل جمعناها عليه غير أنّا تنبهنا أن تلك الآثار استعداد أعيان الممكنات فيه، وهو سر خفي لا يعرفه إلا من عرف أن الله هو عين الوجود، وأن أعيان الممكنات على حالها ما تغير عليها وصف في عينها.

ويكفي للعاقل السليم العقل قولهم: «الجمع» فإنه لفظ مؤذن بالكثرة والتمييز بين الأعيان الكثيرة، فمن حيث التمييز كان الجمع عين التفرقة ليست التفرقة عين الجمع إلا تفرقة أشخاص الأمثال، فإنه جمع وتفرقة معًا، فإن الحدُّ والحقيقة تجمع الأمثال كالإنسانية، وأشخاص ذلك النوع يتصفون بالتفرقة، فزيد ليس بعمرو، وإن كان كل واحد منهما إنسان، وهكذا جميع الأمثال وأشخاص النوع الواحد.

قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] على وجوه كثيرة، قد علم الله يئول إليه قول كل متأوِّل في هذه الآية، وأعلاها قولاً أي ليس في الوجود شيء يماثل الحق أو هو مثل الحق، إذ الوجود ليس غير عين الحق، فما في الوجود شيء سواه يكون مثلاً له أو خلافًا هذا مالا يتصور.

فإن قلت: فهذه الكثرة المشهودة أي شيء؟

قلنا: هي نسب أحكام استعدادات الممكنات في غير الوجود الحق، والنسب ليست أعيانًا ولا أشياء، وإنما هي أمور عدمية بالنظر إلى حقائق النسب، فإذا لم يكن في الوجود شيء سواه، فليس مثله شيء؛ لأنه ليس ثم، فافهم.

وتحقق ما أشرنا إليه، فإن أعيان الممكنات ما استفادت إلا الوجود، والوجود ليس غير الحق؛ لأنه يستحيل أن يكون أمرًا زائدًا ليس الحق لما يعطيه الدليل الواضح، فما ظهر في الوجود بالوجود إلا الحق، فالوجود الحق وهو واحد، وليس ثمة له مثل؛ لأنه لا يصح أن يكون ثمة وجودان مختلفان أو متماثلان، فالجمع على الحقيقة كما قررناه أن تجمع الوجود عليه فيكون هو عين الوجود، وتجمع حكم ما ظهر من العدد والتفرقة على أعيان الممكنات أنها غير استعداداتها.

فإذا علمت فقد علمت معنى الجمع وجمع الجمع، ووجود الكثرة في الوحدة، وألحقت الأمور بأصولها وميزت بين الحقائق، وأعطيت كل شيء حكمه أعطى الحق كل شيء خلقه، فإن لم تفهم الجمع كما ذكرناه فما عندك خبر منه.

وأما إشارات الطائفة التي سردناها فإن لهم في ذلك مقاصد أذكرها إن شاء الله

تعالى مع معرفتهم بما ذهبنا إليه، أو معرفة الأكابر منهم.

وأما قول من قال منهم: إن الجمع حق بلا خلق، فهو ما ذهبنا إليه أن الحق عين الوجود، غير أنه ما تعرض لما أعطته استعدادات أعيان الممكنات في وجود الحق حتى اتصف بما اتصف به.

وأما قول الدَّقاق في الجمع: إنه ما سلب عنك؛ فإنه يقتضي مقامه أن يريد سلب ما وقعت فيه الدعوى منك، وهو له، كالتخلق بالأسماء الحسنى، ونسبة الأفعال إليك وهي له، هذا يعطيه حال الدقاق لا الكلام، فإنه لو قال غيره هذه الكلمة ربما قالها على أنه يريد بقوله: «ما سلب عنك عين الوجود» فإنه الذي سلب عنك؛ إذ كان عين وجود الحق هو الحق.

وأما قول الأخر: إن الجمع ما أشهدك الحق من فعله بك حقيقة، فإنه يريد أنك محل لجريان أفعاله، والأمر في الحقيقة بالعكس، بل هو المنعوت بحكم آثار استعدادات أعيان الممكنات فيه، إلا أن يريد بقوله: «من فعله بك» أي: بك ظهر الفعل، ولم يتعرض لذكر فيمن ظهر الأثر، فقد يمكن أن يريد ذلك وهو ما ذهبنا إليه وما تعطيه الحقائق، فلو علمنا من هو صاحب هذا القول حكمنا عليه بحاله كما حكمنا على الدُّقاق لمعرفتنا بمقامه.

وأما قول من قال: الجمع مشاهد المعرفة. فاعلم أن المعرفة بالله تعالى تعطي أن للعبد نسبة إلى العمل صحيحة أثبتها الحق، ولذلك كلفه بالأعمال، وشرع لعبده أن يقول في الله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5].

وقال موسى عليه السلام، وهو كليم الله - وأعلم الخلق بالله رسول الله- لقومه: ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا﴾ [الأعراف: 128] ولا فرق عندنا بين ما يقول الله أو يقول رسول الله من نعت الله في الصحة والنسبة إليه، وقال الله: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي»[1] ثم فصل سبحانه وبيَّن: يقول لي العبد، ويقول الله، فنسب القول إلى العبد نسبة صحيحة، والقول عمل، وهو طلب العون من الله في عمله ذلك، فصحت المشاركة في العمل، فهذا قد جمعت في العمل بين الله وبين العبد، فهذا معنى الجمع.

---

(1) رواه مسلم (1/296).

فإن قلت: فقد قررت أن عين العبد مظهر بفتح الهاء، وأنّ الظاهر هو عين الحق، وأن الحق أيضًا هو عين صفة العبد، وبالصفة وجدا العمل، والظاهر هو العامل، فإذا ليس العمل إلا لله خاصة.

قلنا: وعندما قررنا ذكرته قررنا أيضًا أن عين العبد له استعداد خاص مؤثر في الظاهر وهو الذي أدى إلى اختلاف الصور في الظاهر الذي هو عين الحق، فذلك الاستعداد جعل الظاهر أن يقول: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة:5] يخاطب ذلك الظاهر بأثر استعداد هذا العين المصلية بالحكم الاسم المعين أن يعينه على علمه، فإن عين الممكن إذا كان استعداده يعطي عجزًا وضعفًا ظهر حكمه في الظاهر.

فقول الظاهر هو لسان عين الممكن، بل قول الممكن بلسان الظاهر كما أخبر الحق أنه «قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده» فأعطت المعرفة أن تجمع العمل على عامله لما وقع في ذلك من «الدعاوي» بما قد ذهب إليه أصحاب النظر القائلين بإضافة الأفعال إلى العباد مجردة، والحق بين الطائفتين، أي: بين القولين، فالعبد إلى العمل نسبة على صورة ما قررنا من أثر استعداد عين الممكن في الظاهر، وللحق نسبة إلى العمل على صورة ما قررناه من قبول الظاهر لتأثير العين فيه، فإن العبد قال على لسان أثره في الظاهر ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة:5] هذا مذهبنا في الجمع انتهى.

وقال ﷺ في الباب الثالث والعشرين ومائتين: التفرقة عند بعض القوم إشارة من أشار إلى خلق بلا حق.

وعند أبي علي الدَّقاق: الفرق ما نسب إليك.

وعند بعضهم: الفرق ما أشهدك الحق من أفعالك أدبًا.

وعند بعضهم: الفرق مشاهدة العبودية.

وقيل: الفرق إثبات الخلق.

وقيل: التفرقة شهود الأغيار بالله.

وقيل: التفرقة مشاهدة تنوع الخلق في أحوالهم.

وقيل: مستند مقام التفرقة من العلم الإلهي نعت الحق: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾ [الرحمن:31]، وهو انتظار انقضاء المدة التي سبق في علم الله مقدارها وهي

زمان الحياة الدنيا في كل شخص شخص.

واعلم أن أصل الأشياء كلها التفرقة، وأول ما ظهرت في الأسماء الإلهية، فتفرقت أحكامها لتفرق معانيها، حتى لو نظر الإنسان فيها من حيث دلالتها كلها على العين مع الفرقان المعلوم بين معانيها الذي يعقل فيها من أن سميت هذه العين بكذا لكذا، ولا سيما إذا كانت تجري مجرى النعوت على طريق المدح، فالتفرقة أظهر وبالتفرقة تعرف إلينا سبحانه: فقال الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:11]، وقال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ﴾ [النحل:17]، ففرق بين أمن يخلق وبين من لا يخلق، وحدود الأشياء أظهرت التفرقة بين الأشياء، والتفرقة أظهرت المقامات والأحوال، وكثرت مراتب الخلق وتميزت بها، فلله ثمانون عبدًا حققهم بحقائق الإيمان، ولله مائة عبد حققهم بحقائق النسب الإلهية والأسماء، ولله ستة آلاف عبد أو يزيدون حققهم بحقائق النبوة المحمدية، ولله ثلاث مائة عبد حققهم بحقائق الأخلاق الإلهية، ففرّق سبحانه بين عباده بالمراتب، وعين الجمع هو عين التفرقة إذ هو دليل على الكثرة، وإنما سمي جمعًا من أجل العين الواحدة التي تجمع هذه الكثرة.

فقول من قال في التفرقة: إنها إشارة من أشار إلى خلق بلا حق فمشهوده ما أعطته الحدود، والحدود لم يكن لها ظهور إلا في الخلق؛ إذ كان الحق لا يعرف؛ لأنه الغني عن العالمين، أي: هو المنزه عن أن تدل عليه علامة، فهو المعروف بغير حد المجهول، والحدود أظهرت التفرقة بين الخلق وكل إنسان من أهل الذوق لا يتعدى في أخبار منزلة شهوده وذوقه؛ لأنهم أهل صدق لا تُخبرون أبدًا إلا عن شهود لا عن خبر.

وأما قول الدّقاق: ما نسب إليك، فإن ما نسب إليك إلا الحدود، إذ الحق لا ينسب إليه حد، وجميع ما ينسب إلى العبد فمآله إلى الفناء والعدم، وما ينسب إلى الحق فمآله إلى بقاء الوجود؛ فكن ممن يُنسب إلى الحق ولا يُنسب إلى الخلق، وهو معنى قوله تعالى: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ اللهِ بَاقٍ﴾ [النحل:96]، فمن كان عند الله منا صح له البقاء، ومن كان عند الخلق صح له النفاد.

ألا ترى من هو عبد لغير الله من المماليك، إذ جاء به الموت ارتفع الملك الذي كان للسيد عليه فنفد، فكل ما نسب إلى المخلوق فإنه ينفد بالموت أو بالشهادة، وكل ما

ينفذ فقد فارق من كان عنده، وهذا لا يوجد في الحق؛ لأنه لا يفارقه شيء، لأنه معنا وإليه تصير الأمور، فهذا معنى قوله: «الفرق ما ينسب إليك».

وأما قول من قال: «ما أشهدك الحق من أفعالك أدبًا» يشير إلى الأفعال التي لا يعطي الأدب أن تنسب إلى الله، وإن كانت من الله لا إلى الأفعال التي تنسب إلى الله أدبًا وحقيقة، وأفعال العباد لا بقاء لها عند العبد سوى زمان وجودها خاصة، وتزول عنه في الزمان الذي يلي زمان وجودها، فهذا معنى قول الدقاق: فاجتمعا في المعنى، غير أن هذا القائل خصص بعض الأفعال بقوله: «أدبًا»، وإذا نسب أعيان هذه الأفعال إلى الله اتصفت بالبقاء لا لأعيانها، بل لكونها مشهودة لله، ﴿وَمَا عِندَ الله بَاقٍ﴾ كما يبقى الفعل عندك مادام مشهودًا لك، فإذا لم تشهده زال عينه عن شهودك، ولهذا قال: ما أشهدك الحق من أفعالك، ولم يتعرض لما لم يشهدك، كما أنه لم يتعرض إلى المحمود من أفعالك مع كونه ينسب إليك، فقال أدبًا.

وأما قول من قال: «الفرق مشاهدة العبودية» فإنه نسب العبد إلى الصفة القائمة به، ولا ينبغي أن ينسب إلا إلى الله، والعبودية صفة للعبد فمن شاهد عبوديته كان لمن شاهد، ولهذا ينسب عباد الله إلى العبودة لا إلى العبودية، فهم عبيد الله من غير نسبته بخلاف نسبتهم إلى العبودية، فإن الحق لا يقبل نسبة العبودية؛ لأنه عين صفة العبد لا عين العبد، فمن شاهد العبودية فلم يشاهد كونه عبدًا، ففرق بين ما نسب إلى الصفة وبين ما يضاف إلى الله.

قال أهل اللسان: رجل بيِّن الخصوصية، والخصوصة، وبيِّن العبودية، والعبودة.

فالعبودية: نسبته إليها العبد، والعبودة: نسبته إلى السيد.

وأما قول من قال: الفرق إثبات الخلق، فهو كما تقدم في معنى قولهم: «إشارة إلى خلق بلا حق» غير أن بينهما فرقين: فإنه قال: إثبات الخلق، ولم يقل: وجود الخلق؛ لأن وجود الخلق عين وجود الحق، والخلق من حيث هو عينه هو ثابت، وثبوته لنفسه أزلاً واتصافه بالوجود أمر حادث طرأ عليه، قد عرفناك بما يُعقل من هذه اللفظة.

فقوله: «إثبات الخلق» أي: في الأزل، وقع الفرق بين الله والخلق، فليس الحق هو عين الأعيان الثابتة، بخلاف حال اتصافها بالوجود، فهو تعالى عين الموصوف بالوجود الإلهي، فلهذا قال هذا القائل في الفرق: إنه إثبات الخلق.

وأما قول من قال: إن الفرق شهود الأغيار بالله تعالى أراد من أجل الله، فهذه لام العلة فيشاهد في عين وجود الحق أحكام الأعيان الثابتة فيه، فلا يظهر إلا بحكمها ولهذا ظهرت الحدود، وتميزت مراتب الأعيان في وجود الحق، فقيل: أملاك، وأفلاك، وعناصر، ومولدات، وأجناس، وأنواع، وأشخاص، وعين الوجود واحد والأحكام مختلفة لاختلاف الأعيان الثابتة التي هي أغيار بلا شك في الثبوت لا في الوجود فافهم.

وأما قول من قال: «التفرقة شهود تنوعهم في أحوالهم» يريد ظهور أحكام في وجود الحق، فإنها متنوعة والحق لا يقبل التنوع، فالمشهود له الأعيان، ففرق بينها وبين الوجود.

وأما قول من قال في التفرقة:

جَمَعْتَ وَفَرَّقْتَ عَنِّي بِهِ فَفَرطُ التَواصُلِ مُثَنى العَدَدَ

فإنه أراد ظهور والواحد في مراتب الأعداد، فظهرت أعيان الاثنين والثلاثة والأربعة إلى ما لا يتناهى بظهور الواحد، وهذه غاية الوصلة أن يكون الشيء عين ما ظهر ولا يعرف إنه هو كما رأيت النبي ﷺ وقد عانق أبا محمد بن حزم المحدث فغاب الواحد في الآخر فلم يزالا واحدًا وهو رسول الله ﷺ فهذه غاية الوصلة، وهو المعبر عنه بالاتحاد، أي الاثنين عين الواحد ما في الوجود أمرُ زائد، كما أن عين زيد هو عين عمرو، بل عين جميع الأشخاص من هذا النوع الإنساني في الإنسانية، وليس هو هو من حيث الشخصية، فانعطاف الواحد بنفسه على مرتبة الاثنين هو عين ظهور الاثنين وما ثمة سوى غير الواحد، وهكذا ما بقي من الأعداد التي لا تتناه. فتحقق معنى «التفرقة» إن كنت ذا لب سليم، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

وقال ﷺ في «عقيدة الخواص من أهل الله» في أول «الفتوحات»: مسألة: إذا كان **الاتحاد** تصيير الذاتين ذاتًا واحدة، فهو محال؛ لأنه إن كان عين كل واحد منهما موجودًا في حال الاتحاد، فهما ذاتان وإن عدمت العين الواحدة وبقيت الأخرى فليس إلا واحد، فإن كان الاتحاد بمنزلة ظهور الواحد في مراتب العدد فيظهر العدد، فقد يصح الاتحاد من هذا الوجه، وقد يكون الدليل مخالفًا للحس فيكون له وجهان، كالكناية عن حركة يد الكاتب حسًّا، وبالدليل أن الله خالقها وأنّ أثر القدرة القديمة لا المحدثة، فالوقوف على هذا القدر من المعرفة بطريق الكشف، لابطريق الشهود، وإن كان من طريق النظر يسمى

«اتحادًا»، وقد يكون «الاتحاد» عندنا عبارة عن حصول العبد في مقام الانفعال عنه بهمته، وتوجه إرادته لا بمباشرة ولا معالجة، فلظهوره بصفة هي للحق تعالى حقيقة تسمى اتحاد الظهور حق، في صورة عبد أو لظهور عبد في صورة حق، وقد يطلق «الاتحاد» في طريقنا لتداخل الحق في الأوصاف والخلق، فوصفنا بأوصاف الكمال من الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، وجميع الأسماء كلها وهي له، ووصف نفسه بأوصاف ما هو لنا من الصورة، والعين ، واليد، والرجل، والذراع، والضحك، والنسيان، والتعجب، والتبشبش، وأمثال ذلك مما هو لنا، فلا تداخلت هذه الأوصاف بيننا وبينه، سمينا ذلك «اتحادًا» لظهورنا به وظهوره بنا، فيصح قول القائل: أنا من أهوى، ومن أهوى أنا(1).

وقال فيها أيضًا مسألة: عجبت من طائفة تعدت طورها، وتجاوزت حدها، فجعلت نفسها أعرف بالله من الله بنفسه، فقالت: أعوذ بالله من التشبيه. وقالت الأخرى: أعوذ بالله من تنزيه يؤدي الى تعطيل وقفت المتعوذة من التشبيه، فلو وفت العلم حقه

---

(1) قال في الباب الثامن والأربعين: الحكماء تُسمي الذات «علة للوجود»، والأشعري يُسمي تعلق العلم بكون العالم إذ لا علة ولا فرق بين العبارتين عندنا؛ فإن الذي هرب منه الأشعري وشنّع على الحكماء لأجله وهو قولهم بالعلة يلزمه في سبق العلم بكون المعلوم؛ فإن سبق العلم يطلب كون المعلوم لذاته ولا بدّ، ولا يعقل بينهما بون مقدر، ولا يلزم؛ فعُلِمَ أنه لا يلزم المعلول علته في جميع المراتب؛ لكون العلة متقدمة على معلولها بالمرتبة بلا شك، سواء كان سبق ذلك العلم أو ذات الحق، ولا يعقل بين الواجب الوجود لنفسه وبين الممكن بون زماني ولا تقدير زماني؛ لأن كلامنا في أول وجود ممكن، والزمان من جملة الممكنات؛ فإن كان أمرًا وجوديًا فالحكم فيه كسائر الحكم في الممكنات، وإن لم يكن أمرًا وجوديًا وكان نسبة فحدثت النسبة بوجود الموجود المعلول حدوثًا عقليًا لا حدوثًا وجوديًا، وإذا لم يعقل بين الحق والخلق بون زماني فلم يبقى إلا الرتبة؛ فلا يصح أبدًا أن يكون الخلق في رتبة الحق كما لا يصح أن يكون المعلول في رتبة العلة من حيث ما هو معلول عنها؛ فالعالم لم يبرح في رتبة إمكانه، سواء كان معدومًا أو موجودًا، والحق لم يبرح في مرتبة وجوب وجوده لنفسه سواء كان العالَم أو لم يكن، ولو دخل العالَم في الوجوب النفسي لزم قدم العالم ومساوقته لله، ولم يدخل بل بقي على إمكانه وافتقاره إلى موجده وهو الله؛ فلم يبق معقولية البينية بين الحق والخلق إلا التميز بالصفة النفسية، فيقال: «الحق تعالى قائم بذاته والعالَم قائم بغيره» هذا أوضح الفروق، وأطال في ذلك. ثم قال: وإذا علمتَ ذلك علمت ان الشيء لا يكون له علتان، ولا أن يكون علة لنفسه لأنه محال؛ فأدل دليل على توحيد الله تعالى كونه علة في وجود العالَم وحده، غير أن إطلاق هذا اللفظ محال لا يصح بأن علته لم يرد به الشرع؛ فلا نطلقه عليه، ولا ندعوه به أدبًا مع الله تعالى. [مختصر الفتوحات].

لتعوذت من تنزيه العبد نفسه تعوذها من التشبيه، وسلمت قول القائل: ظهرت لمن أبقيت بعد فنائه فكان بلا كون لأنك كنته وسلمت قول الآخر: سبحاني وأنا الله، وأمثال ذلك.

هذا وإن كانت طائفة قد كفرت القائلين بهذه الألفاظ، وطائفة تأوّلت لهم ذلك كما تأوّلت أخبار التشبيه فكلامنا مع من تأوّل أخبار التشبيه، وما تأوّل هذه الألفاظ فإنها تعوذت من التشبيه، ثم نزهت وصرفت الأخبار عما تعطيه ظواهرها، ولم تتعوذ من التنزيه في حق الخلق، وحينئذ كانت تثبت ما يليق بالحدث بصرف ما قالوه مما يليق بالحق عندهم إلى ما يناسب الكون؛ إذ الألفاظ قابلات لصور المعاني فيقبل المعنى والاثنين فصاعدًا وتلك الألفاظ المشتركة، وليس التنزيه في هذه المسألة بأولى من التشبيه عميت البصائر عن إدراك غوامض الأسرار وما تعطيه الألوهية.

ثم إن العجب كل العجب من هذه هربت من التشبيه إلى تشبيه، وجعلت ذلك تنزيهًا، فضحك العقلاء لجهلهم فيما أتوا به، فإنهم ما عدلوا من التشبيه إلا إلى ما في نفوسهم من المعاني المحدثة، فانتقلوا من ظواهرهم إلى معانيهم المحدثة القائمة بهم، وسمّوا هذا العدول تنزيهًا، فنفوسهم نزّهوا أن حموا على المعاني الإلهية أو الحق، شبهوا أن حملوه على المعاني النفسية، وما لهم قدم تحول في غير هذا، فلو رجعوا إلى محل التحقيق إذ حرموا الكشف.

وقالوا: الحق سبحانه أثبت لنفسه هذه الأحكام في كتبه وعلى ألسنة رسله وسفرائه، والذات مجهولة عند الخلق كلهم -أي: لا تُعلم- وهذه أحكام للذات عندنا، والجهل بالحكم أقرب من الجهل بالذات؛ إذ لا يعرف حقيقة نسبة هذا الحكم لهذه الذات المحكوم عليها به حتى تعرف هي في نفسها ولا معرفة بها، فلا معرفة بنسبة الأحكام إليها، فكانوا لا يشبهون ولا يعينون حكم تنزيه بعينه، بل يسلّمون علم ذلك لمن وصف بها نفسه وهو الله تعالى، وقد روي عن بعض السلف أنه سئل عن الاستواء على العرش، فقال: «الاستواء منقول، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».

فنحن ومن جرى على طريقتنا من أهل العلم الذوقي الشهودي، فلا نسلك هذا المسلك أبدًا ألبتة، فإن الذات تشاهد ولا تذاق، ولا تزال الهوية منصحبة معها، ولذلك قال العارف: لا هو إلا هو، فأثبت الهوية بنفسها، ولكن مسلكنا مسلك آخر تحتمله الألوهية لا الذات، وتعطيه حقيقة هذا الحكم، فهذه الأحكام كلها لها وهي صحيحة في

نفسها، وهكذا يقع الشهود فيها لمن شاهد وستصل فترى، وقد صح فيما خرَّجه مسلم في صحيحه من تحول الألوهية وتبدلها في صور الاعتقادات والمعارف وفيها اعتقاد المشبهة وغيرهم، ولا بدّ من إقرار كل طائفة في تلك الدار به، فلا بدّ من تجليها في صور اعتقاداتهم، وذلك راجع إلى المدرِك لا إلى المدرَك.

فإن الحقائق لا تتبدل، ولهذا نقص من خرج من طريقتنا في أي حضرة تقع مشاهدة الألوهية، ولذلك سُمي عالم التمثيل والتبدل برزخًا؛ لكونه وسطًا بين حقائق جسمانية وحقائق غير جسمانية، فتعطي ذات هذه الحضرة المتوسطة، وهذه التجليات تربط بها المعاني بالصور ربطًا محققًا لا ينفك.

وقد أشار إلى هذا المقام بعض العارفين في حكاية أذكرها بإسناد متصل إلى السري قال الجنيد: قال السري: سمعت عليهم الأسود يقول: من أقبل على الأشياء وهو يريدها ذهبت عنه، ومن تركها أتته.

قلت له: كيف ذلك يا سري؟ قال: كان يذكر أنه كان يكتسب ويجتهد فلا يقوم بكفاية معيشته، فقال: فقرأت هذه الآية ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُم﴾ [الأنعام: 46]، فتركت الكسب متوكلاً على الله بالكفاية، فلو ضربت بيدي إلى هذه الأسطوانة لصارت ذهبًا، وضرب يده على الأسطوانة فإذا هي تلوح ذهبًا، قال: يا سرى، الأعيان لا تنقلب، ولكنك هكذا تراه بحقيقتك بربك.

فانظر في قوله: هكذا تراه يعني المرئي، أي الرؤية عائدة إلى الرائي، يعني الصورة المشهودة لذلك، ومن هنا أيضًا زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق، فقالت: ما سمة إلا ما نرى، فجعلت العالم هو الله، والله نفس العالم ليس أمرًا آخر، وسببه هذا المشهد لكونهم ما يتحققون به تحقق أهله، فلو تحققوا به ما قالوا بذلك وأثبتوا كل حق في موطنه علمًا وكشفًا.

فاترك تأويل الأخبار الواردة بالتشبيه لمن وصف بها نفسه؛ إذ لم تكن من أهل هذا الكشف والتحقيق، ولا تحمله عليك أصلاً، فإنك تبطل أصلك حيث يعتقد في التشبيه وما زلت منه، ولكن تركت التشبيه بالمخلوق المركب وأثبتَّه بالمخلوق المعقول، وأنّى للمكن أن يجتمع مع الواجب بالذات في حكم أبدًا، انتهى.

فهذا - رحمك الله - قد نقلنا نبذة يسيرة من كلام الشيخ تدل على معاقد كلامه،

ولولا مخافة الإملال والتطويل لأوردت شيئًا كثيرًا من كلامه، وفيما أوردناه عينه لمن تدبره وأتتبع ذلك بفصل أختم به الكتاب، والله أعلم بالصواب.

الفصل الثالث

في الإشارة إلى مقاصد الشيخ ﷺ فيما نقلناه عنه

اعلم أن الأعيان الثابتة من حيث اندماجها في الأحدية الذاتية اندماج الشجرة بما فيها في النواة تسمى بالحروف العالية والشئون الذاتية، ومن حيث تميزها وتعددها في الواحدية تسمى الأعيان الثابتة والمعلومات الإلهية، ومن حيث إن الوحدة التي هي التعين الأول والقابلية المطلقة مرآة يظهر فيها أعيان تلك المعلومات تسمى حينئذ بالموجودات الخارجية، فالمرآة تختلف عليها أحوال أعيان الممكنات الثابتة فيظهر بها عند الرائي لا أنها عرضت للمرآة وحلّت فيها، بل بمعنى أن المرآة كانت وسيلة لظهورها عند المدرك، سواء كان المدرك نفس الصورة التي ظهرت في المرآة أو غيرها، فالأعيان على حالها والمرآة على حالها، ما طرأ على الأعيان حالة لم يكن عليها ولا على المرآة حاله لم يكن عليها، وإنما ظهرت الصورة في المرآة بواسطة الإدراك، فإن الشعاع وصل إلى المرآة وانعكس إلى الصورة، فشاهد الصورة على ما هي عليه في حد ذاتها في حضرتها، فالصورة ما شمّت رائحة من المرآة، والمرآة ما شمّت رائحة من الصورة، مع أن حدوث الصورة المثالية التي تشاهد في المرآة أمر لا ينكر وهو الموجود الخارجي.

فإذا غمضت عينيك عدمت تلك الصورة لزوال الشعاع، وإذا فتحتها ظهرت غير أن المرآة لها حكم في ظهور الصورة من صغر وكبر، واعوجاج وغير ذلك، وهي بمثابة المشخصات الخارجية واللواحق الغريبة المادية، فهذا ما أشار إليه الشيخ ﷺ بقوله: «إيجاد الأعيان من قدرته تعالى» إلى قوله: «وأوضح من هذا البيان».

وأما قوله: «فمن أصحابنا من يراه» إلى قوله: «الوجود الحقيقي» فأحسن ما يمثل به هذا المعنى: الزجاجات المتلونة بألوان مختلفة، إذا وقع عليها نور الشمس ونفد منها ووقع على جدار يواجهها، فإن النور يظهر بتلك الألوان المختلفة عن المدرك لا أنه عرض له شيء منها في حد ذاته، فتلك الزجاجات هي الأعيان الثابتة المختلفة الحقائق، والنور هو الحق تعالى، المطلق في ذاته عن كل قيد من قيود تلك الألوان، والنور الظاهر في

الجدار المقابل للزجاجات هو الموجود الخارجي، فهو المتلبس بإحكامها أعني الألوان، وهي - أعني: الزجاجات - لا وجود لها في ذلك الجدار، بل لها الثبوت في أمكنتها، والنور تلبس بأحكامها عند المدارك والمشاعر.

وأما قوله: «ومن أصحابنا» إلى قوله: « في كل زمان» فإشارة لما حررناه في المقدمة من أنه تعالى مبدأ لآثار الماهيات على الإطلاق.

وما أشار إليه السيد الشريف فيما نقلناه عنه من أن معنى «كون غير تعالى موجودًا» : إن له نسبة مجهولة إلى ذاته، فعلى هذا العالم موجود في الخارج بالحق الذي هو مبدأ لآثاره، فالأعيان واحدة بالجوهر، أعني المبدئ القائم بذاته -كثيرة بالصور وهي الأعيان الثابتة التي تجدد لها نسبة خاصة إليه تعالى صارت بها موجودة في الخارج، فتختلف النسب باختلافها وهي الأحوال التي يكسوها الحق مع الأنفاس، وتسمى عند أهل النظر بالموجودات الخاصة.

وأما قوله: «فعلى الأول» إلى قوله: «وهي تشهده وجودًا» فإشارة إلى أن السالك يصل إلى مرتبة الفناء عن إدراك ألوان الزجاجات في حقيقة النور، وإذا فني إدراكه فنيت تلك الألوان التي لم تكن موجودة حقيقة، إنما كانت موجودة في قوة إدراكه، ففنيت بذهول إدراكه عنها، فبقي النور عند الإدراك على ما كان عليه في نفس الأمر من عدم التقيد بالألوان.

والأعيان الثابتة عند الشيخ مدركة للحق بإدراك ثبوتي، صرح بذلك في مواضع لا تحصى من «الفتوحات».

فالأعيان لا تحتاج في ثبوتها إلى العالم لمعرفة الحق حتى يكون علامة لها، بل هي مشهود له وهو مشهود لها أزلاً؛ لأنها برزخ بين الوجود المطلق والعدم المطلق، والبرزخ مجاور للطرفين يستحيل أن يكون بينه وبينها واسطة، وإلا لما كان برزخًا، بل كان البرزخ تلك الواسطة، فافهم.

وأما قوله: «وعلى القول الآخر.... إلى آخره» فأشار إلى ما قررنا من أمر المرآة، وظهور الصورة فيها عند الإدراك.

وقوله: «التخلي عند القوم .... إلى آخره ..» إشارة إلى أن وجود الممكنات الذي هو مبدئ آثارها وأحكامها هو الحق، وأن الأعيان الثابتة مدركة، وأنه تعالى غير

الأشياء في الوجود الخارجي؛ لأنه حالتئذ مبدئ آثارها المقارن لها مقارنة يستحيل انفكاكه عنها مع بقائها موجودة كما قررناه في المقدمة.

وأما كلامه في الجمع والتفرقة فهو تفاصيل ما تقدم، والله أعلم.

وأما كلامه في الاتحاد فظاهر.

وأما قوله: «مسألة عجبت من طائفة» إلى قوله: «وستصل فترى» فإشارة إلى من نــزّه الحق عمّا ورد في أحاديث الصفات لما توهم أنه يؤدي إلى الإمكان، وما علم أن ذلك كله آثار استعدادات الأعيان الثابتة الظاهرة في حقيقة الوجود النورية، كما قررناه في مثال الزجاجات والنور إلى من نزّهه تعالى فلا بدّ أن يتصوره بوجه حتى ينزهه، فذلك الأمر المصور عنده من عالم المعاني النفسية محل الحق سبحانه أن يكون عبارة عنه؛ لأنه مخلوق، فإن حمله على الحق فقد رفع الممكن من حضيض الإمكان إلى ذروة الوجوب، وإن حمل الحق عليه فقد أنزل الحق من أوج الوجوب إلى حضيض الإمكان، وعلى كل تقدم فهو هارب من التشبيه بالأجسام والمجردات إلى التشبيه بالمعاني، وليس له قد مخلف عالم المعاني.

وأما قوله: «وقد صح فيما أخرجه مسلم ...... إلى آخره» فإشارة إلى أن الحق تعالى يظهر يوم القيام عند المدارك والمشاعر بصور مختلفة كانت مقررة عندها في الحياة الدنيا، وهي صور اعتقاداتها الجزئية التي كانت تعتقدها، وذلك كما قررناه من ظهور النور بألوان الزجاجات من غير التي أن بها في حد ذاته، ولهذا جعل الشيخ ظهور تلك الصور في حضرة التمثيل، وأورد حكاية عليم الأسود هذا ما يعطيه شرد الشيخ في هذا الحديث.

وأما عين الشيخ فمثل ابن تيمية من الحنابلة، وبعض المتقدمين من المحدثين كأبي بكر بن خزيمة يجعلون تلك الصور عارضة لذات الحق في نفس الأمر، وإنما صفاته، وإن من أنكرها فقد أنكر الصفات، فيلزمهم أن يكون ذاته تعالى محل الحوادث.

فأمّا ابن تيمية فلا يتحاشى عن ذلك، بل يصرح في كتبه.

والمتكلمون يقولون: إن هذه الصور قد أوجدها الله مستقلة بنفسها، وأوقع في نفس المبكلمين أنها عينه عند إقرارهم بها، وإنها غيره عند إنكارهم لها ابتلاء منه تعالى، فيتجلى في صورة فيقول: أنا ربكم، فيقولون: منه ثم يتجلى في صوره، فيقول: أنا ربكم، فيتمردون منه، فيقول: هل بينكم وبين ربكم علامة؟ فيقولون: نعم، فيكشف لهم عن

ساق، فيخرّون سُجدًا، فإذا رفعوا رءوسهم يروه، وقد تحوَّل في الصورة التي أنكروه فيها، فيقرون به فيها، وهو هو في الصورتين لا غيره، هذا محصل الحديث في بعض الروايات.

ويـرد عليـهم أن إقرارهم به في صورة هي غيره من جميع الوجوه قائمة بنفسها، مستقلة بذاتها، ظاهرة بخيالها مما لا يقبل، نعم لو كانت من قبيل التمثيل وظهور اللون في حقيقة النور عند الناظر، فذلك له وجه؛ لأنها لا تقوم بنفسها، ولا تستقل بذاتها، بل من حـيث قـيامها بـه وظهورها به عند المدارك والمشاعر عينه لا غيره، ومن حيث ذاتها وحقيقتها هي غيره كما في اللون الظاهر في النور، فيصح الإقرار به عند تجليه بها، ويكون ذلـك كظهـور الروح الأمين بشرًا سويًا، وظهوره بصورة دحية الكلبي، وظهور العلم بـصورة اللبن، والدين بصورة القيد وغير ذلك من ظهور المعاني بصور المحسوسات عند المدارك والمشاعر.

ألا ترى أن إجماع أكابر الأئمة على أنه تعالى يصح أن يرى في المنام، وإن لم تكن رؤيته حقيقية، وقد رآه في المنام أحمد بن حنبل وغيره، كسهل بن عبدالله.

ولا شـك أن الرؤيا في المنام لا يكون إلا في عالم التمثيل والصور الخيالي، فكأنها حجاب بين الرائي والمرئي؛ لأنه لما كان المرئي في غاية اللطافة، والرائي في غاية الكثافة احتيج في الرؤية إلى متوسط لطافة من وجه، وكثافة من وجه يكون واسطة بينهما، وقد اعتـرف بهذا الذي ذكرناه الإمام الرازي -رحمه الله عليه- قال في «تأسيس التقديس» في قـوله ﷺ: «رأيت ربي في أحسن صورة»[1] يكون ﷺ رأى ربه في المنام في صورة مخـصوصة، وذلـك جائز؛ لأن الرؤيا من تصرفات الخيال، ولا ينفك ذلك عن صورة متخيلة، انتهى.

فمراد الشيخ بإيراد حديث «التحول» هو أن تجليات الحق تعالى في العالم من قبيل تجلـيه تعالى في الصور يوم القيامة، فتكون آثار استعدادات الأعيان الثابتة ظاهرة به تعالى

(1) رواه الترمذي (3234)، والدارمي (170/2)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (48/5)، (158/6)، والطبراني في الكبير (217/1)، وفي مسند الشاميين (339/1)، وأبو يعلى في مسنده (475/4)، والدارقطني في الرؤية (253)، (254)، (259) بتحقيقنا، وذكره ابن عبد البر في التمهيد (324/4)، من حديث ابن عباس ومعاذ بن جبل وعبد الرحمن بن عايش وامرأة أُبي بن كعب وأبي رافع مرفوعًا، مطوّلاً ومختصرًا.

عند المشاعر والمدارك، كما مرّ مرارًا، وهذا أمر لا ينكره من له ذوق، اللهم إلا أن يتوهم منه ما ليس بمراد مما ينافي الإلهية، فحينئذ يصح إنكاره لما توهمه.

وأما الشيخ وأتباعه فما يعقلون من مثل هذه الأحاديث إلا ما تقبله الألوهية، فكن عارفًا بالمواطن يسهل عليك أمثال ذلك، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

وصية والتماس

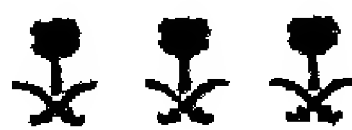
أيها الناظر في كتابي هذا إياك والإنكار قبل التأمل والاستبصار، فإني ما أودعت فيه إلا ما زعمت أنه مطابق للعقل الصريح والنقل الصحيح، فما ظهر لك فيه أنه مخالف لهما فتأنَّ ولا تستعجل بالنفي، فإن فوق كل ذي علم عليم.

واعلم أن ما حررت هذه الكلمات إلا بعد أن مارست كلام الشيخ ﷺ مدة تزيد على عشرين سنة، ودارست كلام المتكلمين والحكماء المتقدمين بذكاء وفطنة، وخدمت جماعة من أهل الله الكاملين، ولازمت عصابة من الورثة المحمديين، فانظر إليه بعين الرضا يظهر لك محاسنه، ولا تنظر إليه بعين السخط، فتخفي عنك مخاذله، وإذا ارتعت في رياضة، وكرعت في حياضه، فادع الله لمن ألفته بسببه أن يديم أيامه، وينشر على الحافظين أعلامه، والتمس منك حينئذٍ أن تشركني إن تشركني ومن أحبه في دعواتك، وتذكرني بالخير في جلواتك وخلواتك، والله وكيلي عليك.

هذا ما أوصيت به، والأمر بعد ذلك إليك

تم بحمد الله تعالى [1]

وصلى الله على سيدنا محمدٍ وآله وصحبه وسلم



(1) قلت: وقد انتهيت بحمد الله وتوفيقه من إعادة النظر والتحقيق لهذا الكتاب الذي استغرق منا وقتًا وجهدًا بالغًا، فأعاننا الله على ذلك بإتمامه في الخامس من جمادى الأولى سنة 1428 هـ.

الاغتباط

بمعالجة ابن الخياط

(في أجوبة سُئل عنها بحق الشيخ محيي الدين ابن عربي)

تأليف

الشيخ الإمام مجد الدين الفيروزابادي

المتوفى ٨١٧هـ

تحقيقه وتخريجه وتعليقه

الشيخ أحمد فريد المزيدي

ترجمة الشيخ المصنف

(729 - 817 هـ)

هـــو الشيخ الإمام، أبو طاهر، مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيرازي الفيروزآبادي من أئمة اللغة والأدب والتفسير والتوحيد والتصوف.

ولد بكارزين (بكسر الراء وتفتح) من أعمال شيراز.

وانتقل إلى العراق، وجال في مصر والشام، ودخل بلاد الروم والهند.

ورحل إلى زبيد (سنة 796 هـ) فأكرمه ملكها الأشرف إسماعيل وقرأ عليه، فسكنها وولي قضاءها.

وانتشر اسمه في الآفاق، حتى كان مرجع عصره في اللغة والحديث والتفسير، وتوفي في زبيد.

من مصنفاته:

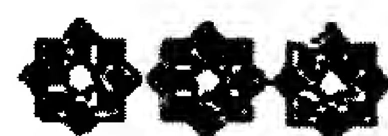
- القاموس المحيط (معجم في أربعة أجزاء).
- المغانم المطابة في معالم طابة.
- الإشارة إلى مذهب أهل الحق (بتحقيقنا).
- سفر السعادة (بتحقيقنا).
- الاغتباط بمعالجة ابن الخياط (كتابنا هذا) الذي ألفه بسبب سؤال سئل فيه عن الشيخ محيي الدين بن عربي.
- الأحاديث الضعيفة.
- أحاسن اللطائف في محاسن الطائف.
- الإسعاد بالأصفاد إلى درجة الاجتهاد.
- أسماء السراج.
- أسماء الغادة في أسماء العادة.
- أسماء النكاح.
- إشارة الحجون إلى زيارة الحجون.
- إفتضاض السهاد في افتراض الجهاد.

- الألطاف الخفية في أشراف الحنفية.
- أنواء الغيث في أسماء الليث.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف كتاب الله العزيز.
- بغية الرشاف من خطبة الكشاف.
- بلاغ التلقين في غرائب اللعين.
- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة.
- التجاريح في فوائد متعلقة بأحاديث المصابيح.
- تحفة القماعيل فيمن يسمى من الملائكة والناس إسماعيل.
- تحبير الموشين فيما يقال بالسين والشين.
- ترفيق الأسل في تصفيق العسل.
- تسهيل طريق الوصول إلى الأحاديث الزائدة على جامع الأصول أربع مجلدات.
- تعيين الغرفات للمعين على عين عرفات.
- تيسير فاتحة الأباب في تفسير فاتحة الكتاب.
- جليس الأنيس في أسماء الخندريس.
- حاصل كورة الخلاص في فضائل سورة الإخلاص.
- الدر الغالي في الأحاديث العوالي.
- الدر النظيم المرشد إلى مقاصد القرآن العظيم في التفسير.
- الدرر المبثثة في الغرر المثلثة.
- روض المسلوف فيما له إسمان إلى الألوف.
- روضة الناظر في درجة الشيخ عبد القادر.
- زاد المعاد في وزن بانت سعاد.
- مزاد المراد وزاد المعاد.
- شوارق الأسرار العلية في شرح مشارق الأنوار النبوية.
- الصلاة والبشر في صلاة على خير البشر.
- عدة الحكام في شرح عمدة الأحكام.
- الغرر المثلثة والدرر المبثثة.

- فضل الدرة من الخرزة في فضل السلامة على الخبزة.
- الفضل الوفي في العدل الأشرفي.
- قطبة الحشاف في حل خطبة الكشاف.
- اللامع المعلم العجاب الجامع بين المحكم والعباب وزيادات امتلائها الوطاب.
- المتفق وضعًا والمختلف صنعاً المثلث في اللغة خمس مجلدات.
- المرقاة الأرفعية في طبقات الشافعية.
- المرقاة الوفية في طبقات الحنفية.
- مقصود ذوي الألباب في علم الإعراب.
- منح الباري بسيح الجاري في شرح صحيح البخاري.
- منية السول في دعوات الرسول ﷺ.
- مهيج الغرام إلى البلد الحرام.
- نخب الظرائف في النكت الشرائف.
- نزهة الأذهان في تاريخ أصبهان.
- النفحة العنبرية في مولد خير البرية ﷺ.
- الوصول والمنى في فضل منى وغير ذلك.

وانظر:

الأعلام للزركلي (146/7)، وهدية العارفين للبغدادي (42/2).



نماذج من صور المخطوط

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام الأتمان الأكملان
على سيد المرسلين محمد وآله الأكرمين وصحابته
أجمعين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد
فهذه رسالة من أحقر الخلق الملتجي إلى حرم الله تعالى
محمد بن يعقوب الصديقي صدق الله تعالى أقواله لتكون
أقواله وحسن أعماله وأفعاله كي لا تكون أنهى له
إلى مولانا وخليفة الله في عصرنا السلطان بن السلطان
بن السلطان الملك الناصر سيد الخواقين الطيب
العناصر المعقود إذا ذكر الملوك الصيد عند ذكره
الخناصر زين الله بعدله الآفاق وملكه من خامره
إلى خامره ورفع له في الملك عمادا وجعل سماء
المعالي له مهادا وذلل في يده الزمن قيادا وحمل
السعادة على عاتقه نجادا وملأ العيون منه مهابة
والقلوب ودادا ووهب له من العمر ما لا يخشى معه
نفادا. والمقتضي لذلك أنه ورد على من مقامه العالي
سؤال بسؤال من بعض الطلبة عليها جواب من بعض
الفقراء ليقف عليها أقل العبيد وعلى جوابه ويميز
خطأه من صوابه وكنت إذ ذاك ملتبسا بلباس لم
يزل يلتهب بلهيبها مني اللحم والدم فكتبت على حسب
الحال ... الله تعالى من صواب المقال وأخطره

مني على البال فلما أفقت من الحمى وأقلعت لا عادت
رأيت جمعت وجنابتي بي سفرة قاصرا وضمنتني
في الجزاء كيت أساطر جابرا لكنت لهذه الرسالة
إلى المقام الشريف لعلي أتلافى بعض ما فات. سائلا من
الله الكريم العفو والمعافاة وصورة السؤال والجواب
مثبتة في آخر الكتاب فقلت ولا حول ولا قوة على
طاعة الله تعالى إلا بتوفيق الله نزل انتقيه المجيب
عفا الله تعالى عنا وعنه أن لابن الخياط أن لا بأس
في الله لومة لائم كلمت هذا أقلم في مقام الكبر والعجب
وتزكية النفس لأن هذه الصفة الشريفة من أشرف
صفات الأولياء المقربين والأصفياء الصديقين
وقد نهانا الله تعالى في كتابه المجيد عن تزكية النفس
التي قد فطرها الله تعالى على الظلم والجهل الشديد
وكم ورد فيها من الوعيد لله وأول من زكى نفسه إبليس
الطريد فجوزي بالطرد واللعن أبد الآبدين ورويناه
في الصحيحين عن زينب بنت أبي سلمة رضي الله عنها
قالت سميت برة فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا تزكوا أنفسكم الله أعلم بأهل البر منكم سموها
زينب من زناها ... على القول الأصح الأقرب
فصادم المفتي قول الله تعالى وقول رسوله صلى
الله عليه وسلم وافتتح المقال بتزكية نفسه لأن
٢٤١

صورة الورقة الأولى من مخطوط الاغتباط

صورة الورقة الأخيرة من مخطوط الاغتباط

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأنميان على سيد المرسلين، محمد وآله الأكرمين، وصحابته [المقربين]، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد...

فهذه رسالة من أحقر الخلق الملتجئ إلى حرم الله تعالى محمد بن يعقوب الصديقي، صدَّق الله تعالى أقواله، لتكون أقواله وحسن أعماله وأفعاله، [....] إلى مولانا وخليفة الله في عصرنا، السلطان ابن السلطان ابن السلطان الملك الناصر، سيد [....] الطيب العناصر المعقود، إذا ذكر الملوك الصيد عند ذكره الخناصر، زَين الله بعدله الآفاق، وملكه من خناصره إلى خاصره، ورفع له في الملك عمادًا، وجعل سماء المعالي له مهادًا، وذلل في يده الزمن قيادًا، ومد السعادة على عاتقه نجادًا، وملأ العيون منه مهابة، والقلوب ودادًا، ووهب له من العمر ما لا يخشى معه نفادًا، والمقتضي لذلك أنه ورد على من مقامه العالي سؤال بسؤال من بعض الطلبة عليها جواب من بعض الفقهاء؛ ليقف عليها أقل العبيد، وعلي جوابه، ويميز خطأه من صوابه، وكنت إذ ذاك ملتبسًا بلباس أُم ملدم يلتهب بلهيبها مني اللحم والدم، فكتبت على حسب الحال، ما ألهمني الله تعالى من صواب المقال، وأخطره مني على البال، فلما أفقت من الحُمى، وأقلعت لا عادت ولا رجعت، وجدتني فيما سطرت قاصرًا، وظننتني في أجزاء كميت المساطر حائرًا، فكتبت هذه الرسالة إلى المقام الشريف لعلي أتلافى بعض ما فات، سائلاً من الله الكريم العفو والمُعافاة.

وصورة السؤال والجواب مثبتة في آخر الكتاب، فقلت ولا حول ولا قوة على طاعة الله تعالى إلا بتوفيق الله:

قول الفقيه المجيب- عفا الله تعالى عنا وعنه-: أما آن لابن الخياط ألا تأخذه في الله لومة لائم!.

قلت: هذا قام في مقام الكبر والفخر وتزكية النفس؛ لأن هذه الصفة الشريفة من

أشرف صفات الأولياء المقربين، والأصفياء الصديقين، وقد نهانا الله تعالى في كتابه المجيد عن تزكية النفس التي قد فطرها الله تعالى على الظلم والجهل الشديد، وكم ورد فيها من الوعيد لله، وأول من زكى نفسه إبليس الطريد؛ فجُوزي بالطرد واللعن أبد الآبدين.

وروينا في الصحيحين عن زينب بنت أبي سلمة -رضي الله عنها- قالت: سميت بَرّة، فقال رسول الله ﷺ: «لا تزكوا أنفسكم، الله أعلم بأهل البر منكم، سموها: زينب»[1].

من زنابة العقرب على القول الأصح الأقرب، فصادم المفتي قول الله تعالى وقول رسول الله ﷺ، وافتتح المقال بتزكية نفسه؛ لأن قوله: «آن له» إما أنه أراد أنه حل له ذلك الحال، وصار بهذه الصفة الشريفة، وإما أنه أراد الرد منه، وأنه أشرف على هذه المرتبة السنية، والمنزلة العلية، وقرب منها قربًا يقوم مقام الوصول، وكلاهما من باب التزكية ومدح النفس، ومن الفخر والكبر المحرم بإجماع المسلمين، ومصادمة لكلام رب العالمين، وكلام سيد المرسلين، صلوات الله وسلامه عليه، وعلى سائر النبيين، هذا دعواه.

ومن العجب أنه عالم من نفسه علم اليقين أنه ليس من أهل هذه المنزلة العليّة، لا قريبًا منها، فإنه متى أتاه لزم من أمير بل من جندي شهير، أو ذي جاه كبير، لكان له في ذلك الحال شأن شائن يخالف دعواه، والله سبحانه أعلم بسر العبد ونجواه.

ولو بسطت القول في هذه الزلة، وما على المزكي نفسه، وما ورد فيه من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والآثار المروية عن الصحابة والتابعين، لما وسعه مجلد ضخم، بل مجلدات، وما يكون الفخر والكبر وتزكية النفس إلا من عدم معرفة نفسه الضعيفة الجاهلة، فإن من عرف نفسه رأى عيوبها ونقيصتها التي جبل عليها، وعلم أن التزكية نبع الغيوب والشرور.

وأما الخير فيها فمستحدث مستفاد من خارج، فإنها خلقت في الأصل ظالمة، قال تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾ [الأحزاب:72]، والظلم والجهل منبعًا لكل شر وقبح، كما أن العلم والعدل منبعًا لكل خير ومليح، فإن كان هذا حال الإنسان فأي عيب يفوته؛ ولهذا لم يذكر الإنسان في القرآن إلا مقرونًا بالعيب والذم.

---

(1) رواه مسلم (3/1687).

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَكَفُورٌ﴾ [الزخرف:15].

وقال: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [ابراهيم:34].

وقال: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا*إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا*وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج:19-21].

وقال: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ [العاديات:6].

وقال: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى*أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾ [العلق: 6- 7].

وقال: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ*إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [العصر:2-3].

وقال: ﴿وَكَانَ الإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً﴾ [الكهف:54].

وقال: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الإِنسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ﴾ [فصلت:51].

وقال: ﴿وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الإِنسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الإِنسَانَ كَفُورٌ﴾ [الشورى: 48].

وقال: ﴿وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولاً﴾ [الإسراء:11].

وقال: ﴿يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ [القيامة:5].

وقال: ﴿خُلِقَ الإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء:37] إلى غير ذلك من الآيات الواردة فيه.

وإذا كانت هذه صفاته بشهادة خالقه، فهو أبو العيوب والنقائص.

الـــنَّقصُ فِي أَصْلِ الطَّبِيعَةِ كَامِنٌ فَبَـــنُوا الطَّبِيعةِ نَقصُهم لا يُجحدُ

أما من عرف نفسه أورثه ذلك بسطًا واسعًا لأهل العلم، واشتغل بعيبه عن عيوب غيره، ولم يبق فيه فراغ لعيب الناس؛ لأنه قد اطلع من نفســه على ماله شغل شاغل، ويرجى ان يكون داخلاً تحت الكلمة المأثورة: «طوبى لمن شغلته عيوبه عن عيوب الناس او عن عيوب غيره»، ولا ترى أحدًا مُقرًّا بعيوب الخلق والطعن فيهم إلا وهو من أكثر الناس عيوبًا، وأجهل الناس بعيوبه، وعُيِّر بها.

أَحَقُّ مَنْ رَأَيْتُ بِظَهرِ غَيْبٍ عَلى عَيبِ الأَنامِ أُولو العُيوبِ[1]

أما من أحسن الظن بنفسه فلا يرى لها عيبًا ونقصًا، بل فرط الجهل منه بنفسه، وحبه إياها يعميه ويصمه حتى يرى العيوب فيها محاسن، فحبك الشيءَ يُعمِي ويصم.

وهذا الضرب من الناس لا سبيل إلى إصلاح عيوبه؛ لأنه لا يرى العيب في نفسه عيبًا حتى يسعى في إصلاحه، ويجتهد في إزالته مشتغل حينئذٍ بعيب غيره، والإنكار على من لا سبيل له إلى إنكاره.

وأما من عرف نفسه وعيوبها شغله ذلك عن الاشتغال بعيوب غيره.

وكان تستقيم له العبودية؛ فإن العبودية لا تستقيم للعبد حتى يعرف نفسه، ويعرف آفاتها، وعيوبها ونقائصها، ومكامنها وبذلك تستقيم له العبودية، ويعلم أنه مسكين في مجموع، فقير في كل شيء إلى الله تعالى، مضطر في كل نفس إلى قوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: 6].

ومتى عرف العبد نفسه عرف شقاوتها وسعادتها، وما الذي يشقيها ويسعدها.

ومن هنا ضلَّ أكثر الناس وأخطأ الطريق إلى معرفة النفوس ولذتها وبهجتها، وتباينت الطرق بهم أعظم تباين.

فمنهم: من ظنَّ أنه في مجرد العلم على اختلاف دواعيهم في أي علم، فظنت طائفة أنه في الفقه المجرد، وأن من حفظ «المهذب» أو «العزيز» بل «التنبيه» و«الوجيز» فقد بلغ الغاية القصوى.

ومنهم: من ظن أنها في الجاه والرئاسة.

ومنهم: من ظنها في الغنى، وجمع الأموال.

ومنهم: من ظنها في مجرد العزلة والانقطاع عن الخلق.

وظنها طائفة في الأصوات المطربة والألحان اللذيذة.

وظنها طائفة في عشق الصور الحسنة مع الفناء في حبها.

وظنها طائفة في الصيت الحسن، وثناء الناس وحمدهم له.

(1) البيت في «الأغاني» (1319 5/20)، ومعجم الأدباء (2344).

وظنها طائفة في مجرد العمل من غير التفات إلى شيء من أحوال النفس والقلب، وكل هذه الطرق مغمورة لسالكيها، وليس في شيء منها سعادة النفس، ولا لذتها ولا نعيمها ولا نجاتها.

وسبب سلوك هذه الطرق جهلهم بأنفسهم وبأوصافها، ومن نفسه عرف أن هؤلاء كلهم بمعزل عن اكتساب ما تستعد به نفوسهم، وأن سعادة النفس بأمر وراء ذلك كله، وأن حياتها ونعيمها ولذتها بشيء آخر، وأكثر الخلق في غفلة لا يشعر به أحدهم حتى يفارق هذه الدار[1].

سَـــوفَ تَـــرى إِذَا انجَلى الغُبَارُ   أَفَـــرَسٌ تَحَـــتكَ أَم حِمَـــارُ

ومن أعظم فوائد معرفة النفس: «إنّ من عرف نفسه عرف ربه»[2].

وهذا ليس من الأحاديث النبوية على أن أكثر الناس يجعلون هذا حديثًا عن النبي ﷺ، ولا يصح هذا أصلاً[3]، وإنما يروى في الإسرائيليات: «يا إنسان، اعرف نفسك تعرف ربك»، والتأويلات الثلاث لهذا الكلام معروفة مشهورة، فطوبى لعبد أقبل على الاجتهاد في تحصيل معرفة نفسه، وشغله ذلك عن التعرض لعيوب الناس، والدخول فيما لا يعنيه، وعن التلبس بمقالات تضره في دينه ودنياه ﴿وَاللهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة:213].

قال الفقيه: وإن كُتب ابن العربي لا يحلُّ تحصيلها، ولا قراءتها، ولا إسماعها.

أقول وبالله التوفيق: هذا قولٌ قبيحٌ، وجهلٌ صريحٌ لا يجوز النطق به لمسلم، ولا يحلُّ تسطيره له إلا إذا وقف على كتب ابن العربي، واطلع على مضمونها ومكنونها، وعلم وتحقق أن جميعها مخالف للكتاب والسنة، وأن كتب الشيخ محيي الدين ابن العربي — رحمه

---

(1) الرجز لبديع الزمان الهمذاني في ديوانه من قصيدة مطلعها: وقُلتُ لَمَّا احتفل المِضمارُ .

(2) ذكره العجلوني في «كشف الخفاء» (343/2). فائدة: أي من عرف صفات نفسه عرف صفات ربه على الضد منها، فمن عرف نفسه بالعبودية عرف ربه بالربوبية، ومن عرف نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء، ومن عرف نفسه بالخطأ عرف ربه بالوفاء والعطاء. وقيل: إنه من تعليق مستحيل على مستحيل؛ لأن معرفة نفسك وكيفيتها على ما هي عليه مستحيلة فكذلك معرفة الرب على ما هو عليه.

(3) قلت: وإن لم يثبت سندًا، فقد صح عند أهل الحقائق كشفًا.

الله تعالى ـــ تنيف على أربعمائة مصنف، منها: «التفسير الكبير»، ومنها: «التفسير الصغير» في ثمانية أسفار، وهي على طريقة المفسرين المحققين ليس فيه ما ينكر عليه، وكتاب «الرياض الفردوسية في الأحاديث القدسية» ليس فيها سوى الأحاديث الصحيحة التي رواها سيدُ المرسلين صلوات الله وسلامه عليه عن ربِّ العالمين.

ومنها: كتاب «المعلى على المحلى» وهو كتاب في الفقه المجرد مختصر كتاب الإمام أبي محمد بن حزم، وهو من أحسن كتب الفقه المجرد، بديعٌ، أظن أنه لم يصنف مثله في حسن الاختصار مع الإحاطة على مذاهب السلف والخلف من الصحابة والتابعين، وأتباع التابعين، وتبع أتباع التابعين إلى زمانه، وهل يجوز لمسلم أن يقول: إن هذه الكتب لا يحل تحصيلها، ولا قراءتها، ولا إسماعها؟

ومن حرم تحصيل هذه الكتب، فقد حرم الاشتغال بعلوم الشريعة، وقراءة كتب الأحاديث الربانية، وقراءة كتب الفقه، وكتبها وإسماعها، أهذا كفر صراح، وزندقة بواح أم لا؟ أعاذنا الله تعالى من شقائه، وهذه الفتاوى الفاضحة، وعار هذه القبائح الواضحة.

وكم للشيخ -رحمه الله- من تصنيف شريف، وتأليف منيف اشتغل العلماء الأعلام بتحـــصيلها، وقراءتها، وروايتها، فمن أفتى بحرمة تحصيلها وقراءتها؛ فقد باء بإثم عظيم، أعاذنا الله من جهل الجاهلين، وزيغ الزائغين.

قوله: «إن من اعتقد دين الله... إلى قوله: يجب الإضراب عنها» هذا من أبطل الكلام، لأنا قدمنا أن من كتب الشيخ رحمه الله تعالى ما يشتمل على متون الأحاديث.

ومنها ما يحتوي على الفقه المجرد، ولا يحل لمسلم أن يقول: إنه يجب الإضراب عنها، بل أقول: إنه يجب الإضراب عن قول هذا القائل وقبوله.

ثم قال الفقيه المفتي: وهي مخالفة لشريعة سيد المرسلين، ولم يكتب ﷺ!

قوله: وهي مخالفة، الضمير عائد على كتب الشيخ رحمه الله، وقد قدمنا أنها أحاديث، وفقه، وشيء لا يسع إنكار المنكرين، وقوله هذا كذب وبهتان.

وأما ترك الصلاة على النبي ﷺ هنا، وفي آخر جوابه خلطٌ من العالم بمذاهب العلماء بأنهم رحمهم الله اختلفوا في وجوب تكرار الصلاة عليه ﷺ عند ذكر اسمه وتكرره.

فقال الإمامان الأجلان أبو جعفر الطحاوي إمام الطائفة الحنفية في الحديث والفقه، والإمام ابن عبد الله الحليمي الإمام الجليل القدوة المجتهد: يجب الصلاة على النبي ﷺ كلما

ذُكر، ولو ذُكر ألف مرة في مجلس واحد.

واحتجا رحمهما الله تعالى هما ومن قال بقولهما من العلماء بحديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «رَغِمَ أَنْفُ رَجُلٍ ذُكرت عنده فلم يصلِّ لي»[1] صححه الحاكم في كتابه «الصحيح المستدرك على الصحيحين».

وروى هذا الحديث الإمام أبو عيسى الترمذي أيضًا، وقال: حديث حسن، ورَغِمَ أنفُه: دعاء عليه، وذم له، وتارك المستحب لا يذم.

واحتجا أيضًا بحديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ: «أنه صعد المنبر، فقال: آمين، آمين، آمين، فقيل: يا رسول الله! ما كنت تصنع هذا؟ فقال: قال لي جبريل ﷺ: رَغِمَ أَنْفُ رَجُلٍ دخل عليه رمضان ولم يغفر له، فقلت: آمين، ثم قال: رغم أنف رجلٍ أدرك أبويه أو أحدهما ولم يدخل الجنة، فقلت: آمين، ثم قال: رغم أنف رجلٍ ذكرت عنده فلم يُصلِّ عليك، فقلت: آمين»[2] رواه ابن حبان في صحيحه.

وقال فيه: «مَن ذُكرت عنده فلم يصلِّ عليك فمات فدخل النار، فأبعده الله، قل آمين، فقلت: آمين»[3]، وهذا حديث على شرط البخاري ومسلم.

وقد رواه أيضًا جابر بن سمرة، وكعب بن عجرة، وأنس بن مالك، ومالك بن الحويرث، وكل منهم حجة مستقلة، ولا ريب أن الحديث بتلك الطرق المتعددة يفيد الصحة.

واحتج أيضًا من قال: بوجوب تكرار الصلاة عند ذكره ﷺ، رواه الإمام النسائي عن محمد بن المثنى عن أبي داود عن المغيرة بن مسلم عن أبي إسحاق النسفي، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ «البخيل مَن ذكرت عنده فلم يصل عليّ، فإنه من صلى عليَّ مرة صلى الله عليه بها عشرًا»[4] ﷺ، وهذا حديث صحيح، وظاهر الأمر

---

(1) رواه الترمذي (5/550)، وابن حبان في صحيحه (3/189)، والحاكم في المستدرك (1/734).

(2) رواه مسلم (4/1978) بنحوه.

(3) رواه ابن حبان في صحيحه (3/188).

(4) رواه النسائي في «الكبرى» (6/19)، وأبي يعلى في مسنده (6/75).

للوجوب.

واحتجوا أيضًا بما رواه أبو حاتم بن حبان في صحيحه من حديث عبد الله بن عليّ بن حسين بن عليّ بن حسين عن أبيه عن النبي ﷺ أنه قال: «إن البخيل مَن ذكرت عنده فلم يصلِّ عليّ»[1] رواه الحاكم في صحيحه والنسائي والترمذي في كتابيهما.

قال ابن حبان: هذا أشبه شيء روي عن الحسين بن عليّ، وكان الحسين ﷺ حين قُبض النبي ﷺ ابن سبع سنين وابن ست سنين، وأشهد إذا كانت لغته العربية يحفظ الشيء بعد الشيء.

وروى أبو نعيم الحافظ بسنده عن عوف بن مالك الأشجعي أن رسول الله ﷺ قعد إلى أبي ذر أو قعد أبو ذر ﷺ فذكر حديثًا طويلاً، وفيه قال رسول الله ﷺ: «إن ابخل الناس من ذكرت عنده فلم يصلِّ عليّ»[2].

وقال قاسم بن أصبغ ثنا محمد بن إسماعيل الترمذي ثنا نعيم بن حماد ثنا عبد الله بن المبارك قال: ثنا جرير بن حازم قال: سمعت الحسن يقول : قال رسول الله ﷺ: «بحسب المؤمن من البخل أن أُذكر عنده فلا يصلي عليّ»[3]

ورواه الحافظ سعيد بن منصور من أئمة الحديث، ولفظه: «كفى به شحًا أن أُذكر عند رجلٍ فلا يصلِّ عليّ»[4] ﷺ، وأثبت أنه بخيل، والبخيل صفة ذم، فوجه الاستدلال من وجهين:

أحدهما: أن تارك المستحب لا يستحق اسم الذم، قال الله تعالى: ﴿وَاللهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ*الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ﴾ [الحديد: 23، 24] فقرن البخل بالاختيال والفخر، والأمر بالبخل، وذم على المجموع؛ فدلَّ على أن البخل صفة ذم.

---

(1) رواه النسائي في «الكبرى» (34/5)، وابن حبان في صحيحه (189/3)، والحاكم في المستدرك (734/1) بنحوه.

(2) ذكره المناوي في فيض القدير (404/2)، والهيثمي في زوائد الحارث (963/2).

(3) ذكره ابن كثير في تفسيره (513/3).

(4) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه (235/2).

وفي الحديث النبوي: «ونصف داءٍ أدوأ من البخل»[1].

الثاني: أن البخيل مانع ما وجب عليه، ومن أدى الواجب عليه كله لا يسمى بخيلاً، وإنما البخيل مانع ما يستحق عليه إعطاؤه وبذله.

واحتجوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب:56]، وقالوا: الأمر المطلق للتكرار، ولا يمكن أن يقال: التكرار هو في كل وقت؛ فإن الأوامر المكررة إنما تكرر في أوقات خاصة، أو عند شروط، أو عند أسباب يقتضي ذكرها وتكرارها، وليس وقت أولى من وقت، فتكرار المأمور بتكرر ذكر النبي ﷺ أولى لما ورد من النصوص، فهنا ثلاث مقالات:

الأولى: أن الصلاة مأمور بها أمرًا مطلقًا، وهذه معلومة.

الثانية: أن الأمر المطلق يقتضي التكرار، وهذا مختلف فيه، فنفاه طائفة من الفقهاء والأصوليين، وأثبتته طائفة، وفرقت طائفة بين الأمر المطلق والمعلق بشرط أو بسبب أو وقت، فأثبت التكرار في المعلق دون المطلق، والأقوال الثلاثة في مذهب الشافعي وأحمد وغيرهما، ورجحت هذه الطائفة التكرار بأن: عامة أوامر الشرع على التكرار كقوله تعالى: ﴿آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾[الحديد:7].

وقوله: ﴿ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ [البقرة: 208].

وقوله: ﴿وَأَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [المائدة:92].

وقوله: ﴿وَاتَّقُوا اللهَ﴾ [المائدة: 96].

وقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [النور:56].

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾ [آل عمران: 200].

وقوله: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: 9].

وقوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: 103].

---

(1) رواه البخاري (4/1593).

وقوله: ﴿وَاخْشَوْنِي﴾ [البقرة:150].

وقوله: ﴿وَاعْتَصَمُوا بِاللهِ﴾ [النساء: 146].

وقوله: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾ [الإسراء:34].

وقوله: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾ [النساء: 5].

وقوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: 6].

وقوله: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ﴾ [البقرة: 45].

وقوله: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لاَ نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُوا﴾ [الأنعام: 152]، وفي القرآن أمثال هذا لا ينحصر، وإذا كانت أوامر الله تعالى ورسوله ﷺ على التكرار حيث وردت إلا نادرًا.

اعلم: أن هذا عرف خطاب الله تعالى ورسوله ﷺ للأمة، والأمر وإن لم يكن في لفظه المجرد ما يؤذن بتكرار، ولا هوى فلا ريب، ولا مرية أنه في عرف خطاب الشارع للتكرار، فلا يُحمل كلامه إلا على عرفه، والمألوف من خطابه، وإن لم يكن ذلك في أصل الوضع معروفًا في اللغة، وهذا كما قلنا: إن الأمر يقتضي الوجوب، والنهي يقتضي الفساد، فإن هذا معلوم من خطاب الشارع، وإن كان لا تعرض لصحة المنهي عنه، ولإفساده في أصل الوضع اللغوي.

المقالة الثالثة: أنه إذا تكرر المأمور به؛ فإنه لا يتكرر إلا بسبب أو وقت، وأولى الأسباب المقتضية لتكراره ذكر اسمه لإخباره ﷺ: برَغِمَ أنف من ذُكر عنده ولم يصل عليه، وتسميته بالبخيل، والاستدلال عليه بالبخل.

قالوا: ومما يؤيد ذلك: أن الله سبحانه أمر عباده المؤمنين بالصلاة عليه عقيب إخباره لهم بأنه تعالى وملائكته يصلون عليه، ومعلوم أن هذه الصلاة من الله تعالى وملائكته لم تكن مرة واحدة ثم انقطعت، بل هي صلاة متكررة ذكرها يعلمنا بها فضل

النبي ﷺ، وشرفه وعلوّ منزلته عنده، ثم أمر المؤمنين بها، فتكرارها في حقهم أحق وأجدى وأوكد وأولى لأجل الأمر.

قالوا: ولأن الله تعالى أكد الصلاة بالمصدر الذي هو التسليم، وهذا يقتضي المبالغة ولزيادة الكمية، وذلك بالتكرار، ثم إن لفظ الفعل المأمور به يدل على الكثير، وهو: صلوا، وسلموا، فإن الفعل المشدد يدل على الكثير، وتكرار الفعل كقولك: كسر الخبز، قطع اللحم، بين الأمر، ونحو ذلك.

ثم إن الأمر بالصلاة على النبي ﷺ إنما هو في مقابلة إحسانه إلى الأمة المرحومة بتعليمهم وإرشادهم وهدايتهم، وما حصل من الخير لهم ببركته من سعادة الدنيا والآخرة، ومعلوم أن مقابلة هذا النفع العظيم لا يحصل بالصلاة على النبي ﷺ مرة واحدة في العمر، بل لو صلَّ العبد عليه بعدد أنفاسه لم يكن موفيًا لحقه، ولا مؤديًا شكر نعمه، فجعل ضابط هذه النعمة بالصلاة عليه عند ذكر اسمه ﷺ.

قالوا: ولهذا أشار النبي ﷺ إلى ذلك بتسميته: بخيلاً؛ لأن من أحسن إلى العبد الإحسان العظيم، وحصل منه الخير العميم، ثم إنه يُذكر عنده، ولا يثني عليه، ولا يبالغ في حمده ومدحه، وفي الثناء عليه وتمجيده، ويبدي ذلك ويعيده، ومع ذلك يعتذر من التقصير في القيام بشكره وحقه؛ عــدّ بخيلاً لئيمًا، فكيف بمن أدنى إحسانه إلى العبد يزيد على أعظم أنواع إحسان المخلوقين بعضهم لبعض، فهو الذي حصل بإحسانه إلى العبد خير الدنيا والآخرة ،ونجا من شر الدنيا والآخرة، وهو الذي لا تتصور القلوب حقيقة نعمه وإحسانه، فضلاً عن أن يقوم بشكره.

أليس هذا المنعم المحسن المتفضل أحق وأولى بأن يعظم، ويثنى عليه، ويستفرغ في حمده ومدحه الواسع إذا ذُكر بين الملأ؟!

فلا أقل أن يصلي عليه كلمّا ذُكر اسمه مرة واحدة.

قالوا: ولهذا دعا ﷺ برغم أنفه، وهو أن يوصف بالرُّغام أنفه وهو التراب؛ لأنه إذا تكرر اسمه عنده ولم يصل عليه؛ استحق أن يذله الله، ويلصق أنفه بالتراب.

قالوا: وقد أخبر النبي ﷺ أنه من ذُكر عنده النبي ﷺ ولم يصل عليه خَطَأ طريق الجنة، وهذا الحديث رواه البيهقي ولفظه: «مَن ذُكرتُ عنده فنسي الصلاةَ عليَّ خطئ

طريق الجنة»[1].

وعند الطبراني: «مَن نسي الصلاة عليَّ خطئ طريق الجنة»[2] وهو من مراسيل محمد بن الحنفية، وله شواهد تدل على صحة الحديث.

ولولا أن الصلاة واجبة عند ذكره لم يكن التارك لها مخطئًا طريق الجنة.

وأيضًا: رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «من ذكرت عنده، ولم يصل عليَّ فقد جفاني»[3]، ولا يجوز لمسلم جفاءه ﷺ.

وروى أبو سعيد بن الأعرابي قال: ثنا إسحاق بن إبراهيم، ثنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة، قال: رسول الله ﷺ:

«من الجفاء أن أُذكر عند الرجل فلا يصلّ عليَّ ﷺ»[4].

ثم إن جفاءه منافٍ لكمال حبه، وتقديم محبته على النفس والأهل والمال، وأنه أولى بالمؤمنين من نفسه، فإن العبد لا يؤمن حتى يكون رسول الله ﷺ أحب إليه من نفسه، ومن ولده ووالده والناس أجمعين، وهذا ثابت في الصحيح:

«لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين»[5].

ومعلوم أن جفاءه ﷺ محرم، بل كفر، ولما كانت محبته فرضًا، وكان توابعها من الإجلال والتعظيم، ومن الطاعة له، والتقديم على النفس، وإيثاره بنفسه بحيث نفى المسلم نفسه فرضًا؛ كانت الصلاة عليه ﷺ إذا ذُكر من لوازم هذه المحبة وتمامها إذا ثبت بهذه الوجوه وغيرها وجوب الصلاة عليه ﷺ على من ذُكر عنده، فوجوبها على الذاكر نفسه أولى.

(1) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (326/6).

(2) رواه ابن ماجه (294/1)، والبيهقي في «الكبرى» (285/9).

(3) رواه ابن حبان في صحيحه (189/3)، والحاكم في «المستدرك» (734/1).

(4) رواه عبد الرزاق في «المصنف» (217/2).

(5) رواه البخاري (14/1)، ومسلم (67/1).

ونظير هذا أن سامع السجدة إذا أُمر بالسجود إما وجوبًا أو استحبابًا على القولين، فوجوبها على التالي أولى، ثم إن الفقيه لو علم بهذا القول، وبجلاله قدر قائله، والأدلة الناطقة الساطعة التي ذكرناها آنفًا على وجوب الصلاة على من ذكر عنده النبي ﷺ أو ذكره هو أو كتبه لما فاته هذه الفضيلة، وخرج من خلاف العلماء لا سيما من خلاف واضح دليله لائح سبيله، والله سبحانه أعلم.

قال الفقيه: وفي الحديث النبوي: «مَن أحدث في ديننا ما ليس عليه أمرنا فهو رد»[1].

وليت الفقيه سكت عن هذا الاستدلال، فقد قوَّل النبي ﷺ عبارة لم يقلها، ولم ينطق بها.

وقد صحَّ عن النبي ﷺ: «من كذب عليَّ متعمدًا؛ فليتبوأ مقعده من النار»[2] رواه أربعون صحابيًّا، وقيل: مائتان، قاله بعض الحُفَّاظ.

وكان الأصمعي يقول: عليكم بالنحو، فإني أخشى عليكم أن تلحنوا في شيء من أحاديث رسول الله ﷺ فتدخلوا في وعيد قول النبي ﷺ: «من كذب عليَّ متعمدًا؛ فليتبوأ مقعده من النار»[3].

هذا فيمن يلحن بمرفوع ومنصوب ونحوه، فكيف بمن يقلب ظهرًا لبطن؟!

هذا الحديث في الصحيحين، وفي أكثر كتب الحديث، ولفظه ﷺ: «من أحدث في أمرنا ما ليس منه؛ فهو رد»[4]، هكذا في صحيح البخاري، وسائر الكتب المسندة بلفظ «منه»، ووقع عند أبي محمد البغوي في بعض نسخ «المصابيح» «فيه» بدل «منه».

فانظر الآن كم بين ما صح وثبت، وبين ما رواه وعزاه إلى النبي ﷺ من

---

(1) رواه البخاري (2/959).

(2) رواه البخاري (1/434)، ومسلم (1/12).

(3) سبق تخريجه.

(4) سبق تخريجه.

تغيير الألفاظ، فليته سأل إذ لم يحفظ، وراجع كتب الحديث، فالبخاري قريب من الفقيه غير بعيد، فلو نظره ثُم استدل بما صح، سلم من الوعيد، اللهم لا تجعلنا من المتساهلين في أمر الدين، والمتهاونين فيما يلزمنا تعلمه وضبطه على المشايخ المسندين.

قول الفقيه: نحو «الفتوحات» و«الفصوص» وما جرى مجراهما.

أوجب الفقيه على مولانا السلطان خلّد الله سعده ونصره ومجده، أمرًا مجهولاً، وفريضة لا يعرف معناها، ولا يعلم مغزاها، وما الذي يجري مجراها، هل أراد بذلك كتب الصوفية كلها دقها وجلها، أو كتب الشيخ محيي الدين بأسرها، فليته أوضح لمولانا السلطان أيده الله، وأيد سعده، الكتب التي يجري مجراها، لتقدم على الواجب، وقلبه على ثلجٍ من اليقين.

وأما القول المجهول، واللفظ المعمم المرذول، فما له عند ذوي العقول محل من القبول، ثم إيراد هذه الكلمة المكلومة الملثومة في الفتوى، التي يشار بها، ويصار إليها، ويعتمدها في الدين عامة الناس، لا تليق بالعلماء الأعلام، بل يقبح ذلك على ذوي النهى والأحلام، فليسأل المفتي عن تعيين ذلك؛ ليسلم المستفتي بعده وضوحه عن الوقوع في المهالك.

قال الفقيه: فمن أين عُلم أن دعواه المذكور يخترق السبع الطباق.

قلت: هذا إنكار بارد، وإيراد غير وارد، وهل المسلم ينكر قبول دعوة الداعين؟ لاسيما دعوة الأولياء المقربين، وقد قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: 186].

وسبب نزول الآية ما روي أن أعرابيًا أتى النبي ﷺ وقال: «أقريبٌ ربنا فنناجيه، أم بعيد فنناديه، فنزلت: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: 186]»[1].

وهذا تقرير لذكر القرب، ووعد بإجابة الداعي، فليستجيبوا لي: بالبدار إلى

(1) رواه عبد الله بن أحمد في «السنة» (1/277).

الطاعة، كما أجبتهم إذا دعوني لمهماتهم.

وقد صح عن النبيِّ ﷺ: «يستجاب للعبد ما لم يدع بإثمٍ أو قطيعة رحم»[1].

وقال ﷺ: «دعوة المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة»[2].

وقال ﷺ: «اتقِّ دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب»[3].

وكان الشيخ محيي الدين مظلومًا من أمثال هؤلاء المفتين، ومن الذين كانوا يبدعونه ويشنعون عليه، وهو ممن كبار الصديقين، فهل تتعجب إذا اخترقت دعوته السبع الطباق؟!

وثبت في السنن عن النبي ﷺ: «ما منكم من أحد يدعو إلا آتاه الله ما يسأل، أو كف عنه من السوء مثله؛ ما لم يدع بإثمٍ أو قطعية رحم»[4].

وقال ﷺ: «إن ربكم حَيي يستحيي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفر»[5].

وقال ﷺ: «ثلاثةٌ لا ترد دعوتهم: الصائم حتى يفطر، والإمام العادل، ودعوة المظلوم يرفعها الله فوق الغمام، ويفتح لها أبواب السماء، ويقول الرب: وعزتي وجلالي لأنصُرنَك ولو بعد حين»[6].

وقد ذَكرَ الفقيه أعجب من هذا فقال: والأنبياء صلوات الله عليهم كانوا خائفين من ألا يستجاب دعاؤهم، هذا قول خلف يرده عليه الأحاديث المتقدمة، والأنبياء صلوات الله عليهم كانوا من الإجابة على يقين، ويأمرون غيرهم بذلك.

---

(1) رواه مسلم (2096/4).

(2) رواه مسلم (2094/4).

(3) رواه البخاري (864/2).

(4) رواه أحمد في مسنده (239/5)، والترمذي (566/5).

(5) رواه ابن ماجه (1271/2)، وابن حبان في صحيحه (160/3).

(6) رواه أحمد في مسنده (445/2)، والترمذي (672/4).

قال النبي ﷺ: «ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة، واعلموا أن الله لا يستجيب من قلب غافلٍ لاهٍ»[1].

فمن أمر غيره أن يكون موقنًا بالإجابة إذا دعاه، كيف لا يكون هو بهذه الصفة!

وثبت في الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «اللهم إني أتخذ عندك عهدًا لن تخلفنيه، فإنما أنا بشر، فأي المؤمنين آذيته، شتمته، لعنته، جلدته، فاجعلها له صلاة وزكاة وقربة تقربه بها إليك يوم القيامة»[2].

وقال ﷺ: «رُبَّ أشعث أغبر ذي طمرين، لو أقسم على الله لأبره، منهم البراء ابن مالك»[3]، فظن الفقيه أن الأنبياء كانوا أنزل درجة من البراء بن مالك، أليس النبي ﷺ إذا دعا لأحدٍ بالمغفرة حقق أصحابه أنه يستشهد قريبًا، فقالوا: هلا أمتعتنا به يا رسول الله!

وأما قول النبي ﷺ: «لكل نبي دعوة مستجابة»[4]، أراد بذلك الدعوة العظيمة في الأمور العظام لقوله ﷺ:

«وإني اختبأت دعوتي شفاعةً لأمتي يوم القيامة»[5]، وهي تأويله إن شاء الله، «من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئًا»[6].

هذه الدعوات الخاصة بالأنبياء -صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين- هي الدعوات العظيمة التي لا يوازيها شيء من دعوات غيرهم.

وقد قال النبي ﷺ: «من فُتح له باب الدعاء فُتِح له باب الرحمة»[7].

قوله: ومكث النبي ﷺ يدعو على أصحاب بئر معونة، يشير الفقيه إلى أن النبي ﷺ

---

(1) رواه الترمذي (517/5)، والطبراني في «الأوسط» (211/5).

(2) رواه مسلم (2008/4).

(3) رواه الترمذي (692/5)، والحاكم في «المستدرك» (364/4).

(4) رواه البخاري (5829)، ومسلم (296).

(5) رواه البخاري (7036)، ومسلم (296، 297، 298).

(6) رواه البخاري (1180)، ومسلم (198).

(7) رواه الترمذي (459/11) بنحوه.

دعا شهرًا، ولم يستجب له، وهذه من التوهمات الفاسدة، والظنون الكاسدة؛ لأنه ﷺ كان يدعو عليهم باللعن ومضاعفة العذاب، وكل ذلك كان مستجابًا مقبولاً.

وفي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾[آل عمران: 128] يعني: فيما قضاه الله وأبـــرم الحكم، ولم يأذن في الدعاء لك، فلا تصر على الدعاء فيه، وفي مثل هذا قال: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [التوبة: 80].

فهذا وأمثاله لا يوقع في أوهام الجاهلين أن دعوات النبي ﷺ كانت عن الاستجابة بمعزل إلا نادرًا، ولم يكن القبول لدعائه حاضرًا، أسأل الله السلامة من الأوهام الباطلة، والظنون الفاسدة العاطلة.

قوله: «ليس فيها» أي: في كتب ابن العربي إلا إيهام الإطلاع إلى آخره، هذا أيضًا من المقالات الباطلة، والأكاذيب الظاهرة، فإن كتب الشيخ تحتوي على أكثر من عشرة آلاف حديث صحيح، وغير ذلك من الكتاب العزيز، وكلام الأولياء من الصحابة والتابعين، وأتباع التابعين، فكيف يسع لمسلم أن يقول: ليس في كتبه إلا إيهام الاطلاع؟ أما يستحي الإنسان من ربه في اطلاع القول بمثل هذه البواطل!

قوله: «لينال بذلك أفضل المراتب».

قد تقدم أن من كتب الشيخ ما هو مجرد الأحاديث النبوية، ومنها ما هو متون الأحاديث القدسية، ومنها كتب الفقه وأحكام الشريعة المطهرة، وبيان مذاهب الأئمة المجتهدين، فكيف ينال الإنسان بمحوها أفضل المراتب، أن يقع في أهوال المعاطب؟

قوله: «ويجب الإنكار على من أراد إظهارها».

هذا كلام من لا يعرف معنى الإرادة، فإن الإرادة أمرٌ خفي قلبي لا يعلم وجودها وعدمها إلا ربها وخالقها، فبأي وجه يوجب المفتي على سلطان المسلمين، وخليفة الله في العالمين، نصره الله تعالى، الإنكار على العباد، وعلى ما في قلوبهم، ويجعله عاصيًا في الله تعالى إذا لم يرتكب هذا المحال، فإن ترك واجبًا فقد عصى.

ما هذا إلا جرأة على الله تعالى، وعلى رسوله ﷺ، وعلى سلطان المسلمين، وإمام العالمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

قال الفقيه: فلقد قضيت العجب من تصنيفه كتابًا أن الرضا أمر قلبي غيبي لا يعلم به إلا علام الغيوب، ومن زعم أنه يعلم ما في قلوب العباد من الرضا والإرادة والمحبة

وأضدادها؛ فقد ادعى علم الغيب، وأشرك بالله تعالى، وشاركه في علمه المختص به، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا.

قوله: «وهو من غُلاة الصوفية».

قلت: هذا من أقبح العبارات الشنيعة، فإنه جعل الصوفية طائفة في الضلال طائفة، غير أنه لم يبلغ الكفر منهم إلا غلاتهم، كالشيخ محيي الدين العربي، هكذا أطلق، ولم يعلم أن الصوفية سادات العالمين، وصفاواة الخلق أجمعين، وطريقتهم هي الصراط المستقيم، ودينهم هو الدين القويم.

وأول طوائف الصوفية: أصحاب الصُفة الذين خصهم الله على لسان نبيه بالعناية والهداية والرعاية والحماية والكفاية، ومنحهم كل منحة سنية، ودرجة عالية، وكان إمامهم وقدوتهم، ومرشدهم سيد المرسلين، وحبيب رب العالمين.

كان شيخنا مجتهد زمانه، وعالم عصره وآوانه، تقي الدين علي بن الكافي السُبكي قدس الله تراه يقول: طريق الصوفية هي طريق الرشاد، التي كان عليها السلف الماضون، إليها يستدرون، وعليها يعتمدون، ولكنه صعب.

أنشدني قاضي القضاة في كتابه:

تنازَعَ النَّاسُ في الصُّوفِيِّ واختلَفوا قِدْمًا وظَنُّوهُ مُشتَقًّا مِنَ الصُّوفِ
ولستُ أمنحُ هذا الاسمَ غيرَ فتىً صافي فصوفِيَ حتَّى لُقِّبَ الصُّوفي[1]

أما قوله: «مسلك صعب»، فإنه يشير إلى أنه طريق الجنة.

ففي الحديث النبوي: «حُفت الجنة بالمكاره»[2]، وأفضل الأعمال أحمزها، وأجرك مشقتك.

والصوفية -نفع الله تعالى بهم- يختارون من الأعمال والطاعات والعبادات أشقها وأصعبها؛ لأنهم يجتهدون على الخروج من خلاف العلماء، حتى يكون مجمعًا عليه إن أمكن، ولا يخفى ما في هذا من الصعوبة، ولا يطيقها إلا من خصه الله بالعناية، وكمال

(1) البيتان من البسيط، وهما لأبي الفتح البستي في «زهر الآداب وثمر الألباب» للحصري القيرواني ص (1699).

(2) رواه مسلم (5049).

التوفيق، فكيف يسع لمسلم أن يتعرض للطعن عليهم، ونسبة الغلو إليهم، والاستخفاف برفيع قدرهم، والإشارة بالكناية إلى ضعف مذهبهم، وحقارة مطلبهم.

ثم إن أكابرهم المحققين غلاة، ولا يطلق الغلاة في الاصطلاح العرفي إلا على من يبالغ حتى يبلغ فيما هو بصدده إلى حد الكفر، مثل ما يقال: فلان من غلاة الرافضة، فيُعلم من ذلك أن مذهب الرافضة مذهب مذموم، وأن الرافضة يطعنون على الشيخين أبي بكر وعمر، ويفضلون عليًّا عليهما -رضوان الله تعالى عنهم أجمعين- وغلاتهم من يبلغون حد التكفير، فيقولون: إن أبا بكر وعمر ما آمنا بالله طرفة عين، فجعل أكابر المشايخ الصوفية غلاة، ليس من شأن من له دين مستقيم.

ولو اقتضى الحال البسط لبلغت في ذكر مناقب الصوفية، وما منحهم الله تعالى من جلالة الأقدار، وتسفيه من تعرض لهم بنوع من الإنكار مجلدات، لكنها رسالة مبنية على الاختصار، أعاذنا الله تعالى من شرور الأشرار، وسلك بنا سبيل عباده الأخيار الأبرار.

قوله: «وليس يبلغ عشر عشر الحلاج»، هذا أيضًا رجمٌ بالغيب، وحكم على أمر لا يعلم به إلا الله تعالى، والمتفقه الذي لم يخط خطوة في طريق الصوفية، ولا سلك مسلك فقير من فقرائهم يومًا، يسوغ له أن يحكم بين سادات الصوفية بالمفاضلة والأفضلية، ومن أين علم الفقيه أن الشيخ لم يبلغ عشر عشر الحلاج؟

هذا لا يمكن القول به إلا لمن علم مقدار الرجلين، ومحلهما عند الله تعالى علم اليقين، ثم قاس ما بينهما بميزان عدل، وعلم علم اليقين أنه ما بلغ أحدهما عُشر عُشر الآخر، أو بلغ وأقل وأكثر، اللهم احفظنا، واحفظ لساننا عن النطق بالمقالات المحالات، والاستناد فيما يفوه به إلى فاسد الخيالات.

قال الفقيه: واعتقد ابن العربي أن الرياضة إذا كملت اختلط ناسوت صاحبها بلاهوت الله تعالى، وهو مذهب النصارى.

قلـــت: هذا كلام من هو بمعزل عن معنى كلام الشيخ، ولم يفهم مقصده ومغزاه، ولا مراده ومعناه، وهذا الوهم إنما حصل له لما ذكر الشيخ معنى قول النبي ﷺ روايةً عن الله تـــبارك وتعالى أنه قال: «لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أُحبه، فإذا أحببته كـــنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي

يمشي عليها»[1].

ففهم الشيخ -رحمه الله تعالى- من هذا الحديث العظيم ما لا يفهمه عموم الناس، بل وكثير من أهل الخصوص، وللناس في فهم معاني هذا الحديث، وسائر الأحاديث والكلام الرباني مراتب سبع:

الأولى: هي المخصوص باللطيفة القالبية، التي يفهمها السالك الواصل إلى غيب اللطيفة القالبية المسمى بغيب الجسد.

والثانية: مخصوصة باللطيفة النفسية التي يفهمها السالك الواصل إلى غيب النفس.

والثالثة: مخصوصة باللطيفة القلبية التي يفهمها السائر الواصل إلى غيب القلب.

والرابعة: مخصوصة باللطيفة السرية التي يفهمها السائر الواصل إلى غيب السر.

والخامسة: مخصوصة باللطيفة الروحية التي يفهمها الطائر الواصل إلى غيب الروح.

والسادسة: مخصوصة باللطيفة الخفية التي يفهمها الطائر الواصل إلى السواد الأعظم والغيب الخفي.

والسابعة: مخصوصة باللطيفة الخفية التي يفهمها المجد الواصل إلى غيب الحق المحيط بالغيوب.

والشيخ محيي الدين -رحمة الله عليه- إنما تكلم في معنى هذا الحديث القدسي من هذه المنزلة المخصوصة باللطيفة، ولا يفهم معنى كلامه في هذا المحل إلا من له من هذه المنزلة نصيب، ومن هذا المورد شرب، والمعمي الغوي المسكين المحروم، يأخذ من ظاهر هذا الكلام ما لا يسعه عقله، ولا يوافق إدراكه، فيجعله كمذهب النصارى، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

والأولى بالعاقل المُنصف إذا عجز عن إدراك مقاصد العارفين في مقالاتهم، أو لم يجد له نصيبًا من منيف مقاماتهم، وشريف حالاتهم، أن يقف عند حده، ويكسر بهم الملام بفَلِّ حده.

قال الفقيه: ولو نظر السادة الصوفية في التحقيق؛ لكانت كتب حجة الإسلام، وكتب السهروردي كافية لهم.

---

(1) رواه البخاري (6021).

قلت: هذا من التشنيع والتنقيع البالغ على السادة الصوفية، بأنه لا نظر لهم في التحقيق، وأنهم من أجهل فريق، ولا يعرفون النافع من الناقع، ولا يميزون بين النافع والناقع، وإذا كانت الصوفية السالكون المحققون العارفون عنده بهذه المثابة، التي لا يعرفون ما يضرهم ويغيرهم، وما إلى طريق النجاة يجرهم، مع شدة اجتهادهم، وكمال أفضالهم، فمن أين وصل حال الفقيه إلى أن يهديهم إلى نجاتهم، أو يعيب على تضاعف مزاجهم؟

وقول الفقيه: وكتب السهروردي، فيه ترك أدب، أما صلح شيخ شيوخ العارفين، وأستاذ سادة السالكين، ومن لبس لباس الولاية، من نظره طوائف لا يحصيهم إلا رب العالمين أن يذكر باسمه أو لقبه، ويراعى في ذلك طريق أدبه، ولكن ربما عد الفقيه تعظيم الصوفية عارًا، أو حسب تكريم المشايخ على المتفقهة شغارًا.

قال الفقيه: وأما قول مولانا مجد الدين: إن ثم طائفة في الغي، طائفة يعظمون النكير، ويبلغون به حد التكفير.

يشير الفقيه: إلى قولي هذا في جواب السؤال الذي ورد عليَّ من بعض المشايخ يسأل عن الشيخ محيي الدين بن العربي، وكتبه، وما قولي فيه، فذكرت أن الناس قد اختلفوا في أمره على ثلاث طرائق: فبعض أهل الظاهر ممن لا حظٌ له في مشرب المحققين أصلاً عظم فيه النكير، وجماعة من الصالحين توقفوا عن القطع بوجه من الوجوه في أمره؛ لعدم اطلاعهم على حقيقة أمره.

وأما الجمهور من المشايخ المحققين، والسادة العارفين فقد أقروا له بأنه إمام زمانه لأهل التحقيق والتوحيد، وأنه في العلوم الظاهرة والباطنة وحيد فريد، فظن الفقيه أني أردت بالجمهور شيخ الإسلام ابن عبد السلام -رحمه الله- وأمثاله، فقال: سبحان الله، كيف ينسب شيخ الإسلام رحمه الله، إلى ذلك، إذ كان ممن ينكر عليه؟

قلت: هذا أيضًا من الكَلِم التي يجب الإعراض عنها، فإنه كذب صراح؛ لما روينا بالسند الصحيح عن الشيخ عز الدين، سُئل عن القطب الغوث الفرد؟ فقال: إنه الشيخ محيي الدين العربي، فقيل له: إنه ذكر في مجلس درسك أمس، وطعنوا فيه وأنت ساكت لم ترد عليهم، فقال: ذلك مجلس الفقهاء.

يعني: أهل الظاهر الذين ليس لهم من أحوال العارفين بالله نصيب تام، فيقفون على كلام لأهل التحقيق في الظاهر، غير موافق لمعتقدهم فيتعين عليهم الإنكار، فبسط الشيخ

عذر المتفقهة في إنكارهم، وفي الطعن على الشيخ، وحقق له حالة لأهل التحقيق، وبين لهم عُلو قدره في الإمامة، ومن كان له أدنى تمييز وعقل ونظر في حال الشيخ، وأهل عصره معه، لكفاه دليلاً على علو شأنه؛ لأن الشيخ كان مقيمًا بالشام في زمن الشيخ عز الدين، وهناك من العلماء الأعلام، ومشايخ الإسلام، ونظراء ابن عبد السلام الجمع الكثير، والجم الغفير، وفيهم قضاة المذاهب الأربعة الذين لا يعرفون بتقديم أحد إلا بعد مشاهدة أمور من الكرامات، والخوارق، ومطالعة حمائل، وشيم بوارق.

ثم إنهم بأجمعهم كانوا معترفين بالشيخ محيي الدين بجلالة القدر، مقرين أنه أستاذ المحققين، وإمام العارفين من غير إنكار، يرى العاقل أن أهل هذه المملكة العظيمة مع كثرة من فيها من العلماء والفقهاء، وتماد إقامة الشيخ محيي الدين بين أظهرهم أكثر من ثلاثين سنة، مع كثرة مصنفاته المتداولة بين أيديهم، علِموا باطله، وزندقته، وسكتوا، ولم ينطق أحد منهم لله بكلمة، ولم يتلفظ محقٌ منهم في بيان حاله بكلمة واحدة!

بل أجمعوا على تعظيمه وتكريمه، والإنفاق عليه من أجلِّ أموالهم، حتى أن قاضي القضاة الشافعية -رحمه الله تعالى- رتب له في اليوم ثلاثين درهمًا؛ فكان يتصدق بها، وكذلك سائر أكابر العلماء والملوك كانوا يتقربون إلى الله تعالى بتعظيمه وإجلاله، وكان المنكر يظن أنهم داهنوا في دينهم، معاذ الله من ذلك، ثم إنه جاور بمكة شرفها الله تعالى، وكان البلد إذ ذاك مجمع العلماء، والفقهاء، والمحدثين، صار المشار إليه بينهم يتسارعون إليه، ويتباركون بالحضور بين يديه، ويقرءون تصانيفه، وهذه المصنفات التي بمكة شرفها الله تعالى، والطباق التي عليها أصدق شاهد على ذلك، وكان أكثر اشتغاله بمكة بسماع الحديث، أو إسماعه، وأكثر الطبقات بخطه، وصنف فيها الفتوحات من ظهر قلبه، ولما فرغ منها وضعها في سطح الكعبة المعظمة زادها الله تعظيمًا، ولم ينزلها إلا بعد سنة، فلما أنزلت وجدها كما وضعها لم يبتل منها ورقة، ولا لعبت الرياح بها، وأمطار مكة ورياحها أمر عظيم فوق وصف الواصفين.

وحينئذٍ سنح للناس أن يكتبوها وينشروها، فهل الناس جهلوا حالهم وحاله، ولم يمد أحد قلمه بالإفتاء بكفره، إلى أن ظهر فقيه اليمن، هذا أمر لا يصدقه ذو لبٍّ أن تسكت الأمة مع وفورهم وجموعهم سنين غافلين عن إحياء الدين إلى أن يتولى ذلك الفقيه البارع المسكين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

قرأت في بعض تراجم الشيخ محيي الدين: أن والده كان وزير السلطان بالمغرب، وكان ابتداء حال الشيخ أنه دعاه بعض الشبان من أصحاب والده إلى مجلس شرب، فلما جلس وانبسط معهم داروا بالقدح إلى أن وصل إليه وتناوله، فلما أراد شربه سمع صريخًا من القدح، يا محمد ما لهذا خلقت، أو: «دع، فما لهذا خلقت» الشك مني، فرمى بالقدح، وقام وخرج كالمصروع، إذا أفاق، فلما وصل إلى باب الدار، فإذا براعي غنم الوزير أتى بالراتب من السمن، فاستصحب الراعي إلى ظاهر البلد، وأخذ ثيابه ولبسها، وأعطاه ثيابه التي كانت عليه، وسار إلى أن وصل إلى جبانة، وفي طريق الجبانة نهر جار لقصد الإقامة، ولم يكن ثم كن، فوجد في وسط الجبانة قبرًا قد انهدم وخسف به، حتى صار كأنه مغارة صغيرة، فدخله الشيخ واشتغل بالذكر والفكر، ولم يكن يخرج إلا وقت الحاجة والصلاة، قال: فأقمت به أربعة أيام، وخرجت في الخامس بهذه العلوم كلها.

ثم اجتمع بعد هذا بعلماء المغرب وصالحيها، وكانت البلاد مشحونة بهم إذ ذاك، فاعترفوا كلهم بجلالة قدره، ولو اطلع الإنسان بما كانت بينه وبين الأولياء والأفراد والمحققين بتلك البلاد وخوارق ظهرت له، ومنه يفضي إلى العَجب، ثم توجه إلى مكة - شرفها الله تعالى- وحج ودخل الروم، وتزوج بأم قطب الوقت، الشيخ صدر الدين القونوي صاحب «الفكوك» و«بحر العلوم الوهبية» فقرأ على الشيخ جملة كثيرة من مصنفاته التي وجدت هناك، وقد وقفت عليه لما دخلت «قونية» من بلاد الروم، وهي في خزانة عند قبر الشيخ صدر الدين، وعلى كل جزء خط الشيخ ولفظه، بلغ الولد صدر الدين قراءةً عليَّ، لم يزده في المدح على هذا من جلالة قدر الشيخ صدر الدين، وتبحره في العلوم الظاهرة والباطنة.

ثم انتقل الشيخ محيي الدين إلى الشام، وسكن دمشق، وأقام بها مشتغلاً بالتصانيف العجيبة الغريبة التي لم ينسخ على منوالها ناسخ، منها «التفسير الكبير» الذي فيه بلغ إلى تفسير قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: 65] في السفر السابع والتسعين، فتوفي الشيخ ولم يكمل.

ومنها: التفسير الصغير في ثمانية مجلدات، في المدرسة، ودار الحديث النورية بدمشق موقوف.

ومنها: متون الحديث مختصرات كـ «الرياض الفردوسية في الأحاديث القدسية»

وهي مائتا حديث رواها سيد المرسلين عن رب العالمين.

وله في الفقه كتاب «المعلى على المحلى» لابن حزم وهو أحد دواوين الإسلام، وثانيها: كتاب ابن عبد البر، والثالث: كتاب ابن قوام.

وصنَّف في العلوم الظاهرة والباطنة أكثر من أربعمائة مصنف، ولما توفي -رحمه الله تعالى- دفن بجبل قاسيون في المدينة الصالحية، وبني عليه بناء معظم، وهو مزار عظيم الآن باقٍ آثاره، ظاهر لأهل الصلاح أنواره.

قول الفقيه شيخ الإسلام: بل صاحبه البلقيني[1]، هذا القول من أغرب الأقوال، مـــشعر بـــأن قائله مُغرب عن التاريخ وأحوال العلماء، وكان قائله لا يبالي بما قال، ولا يكترث بالنطق في المحال، إذ جعل البلقيني صاحب الشيخ عز الدين، وبينهما أكثر من مائة سنة؛ لأن البلقيني لم يدرك أصحاب الشيخ عز الدين، وإنما أدرك أصحاب أصحابه، فإنا سمعنا وقرأنا جميعًا على أصحاب أصحاب الشيخ.

أخبرني وإياه الشيخ الإمام المسند فتح الدين أبو الحزم محمد بن محمد بن أبي الحزم القلانسي -رحمه الله تعالى- قال: أخبرني عبد اللطيف شيخ الإسلام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الدمشقي سماعًا عن ابن اللتي سماعًا عن أبي الوقت عن الداوودي عن الحموي عن إبراهيم بن حريم عن عبد بن حميد عن يزيد بن هارون عن حريز بن عثمان قال: قلت لعبد الله بن بسر: « أكان شيخًا رسول الله ﷺ، قال ابن بسر: كان في عنفقته

---

(1) هو الإمام العلامة شيخ الإسلام الحافظ الفقيه ذو الفنون المجتهد سراج الدين أبو حفص عمر بن رسلان بن نصير بن صالح بن شهاب بن عبد الخالق بن عبد الحق بن محمد بن مسافر الكناني الشافعي، ولد في ثاني شعبان سنة أربع وعشرين وسبعمائة، وسمع من ابن القماح وابن عبد الهادي وابن شاهد الجيش وآخرين، وأجاز له المزي والذهبي وخلق لا يحصون.

وأخذ الفقه عن ابن عدلان والتقي السبكي، والنحو عن أبي حيان وانتهت إليه رياسة المذهب والإفتاء، وولي قضاء الشام سنة تسع وستين عوضًا عن تاج الدين السبكي، فباشره دون السنة وولي تدريس الخشابية والتفسير بجامع ابن طولون والظاهرية وغير ذلك.

وألف في علم الحديث: محاسن الإصلاح، وتضمين ابن الصلاح، وله شرح على البخاري والترمذي وأشياء أُخر. مات في عاشر ذي القعدة سنة خمس وثمانمائة. انظر: طبقات الحفاظ (ص 542).

شعرات بيض»[1].

توفي عبد السلام سنة خمس وتسعين، هذا والد الشيخ عز الدين ابن عبد السلام، وقد توفي قبل ولادة البلقيني بسنين، فكيف يتصور أن يكون البلقيني صاحب الشيخ عز الدين؟

قال الفقيه: حيث أمرنا بإحراق كتبه المذكورة، وأحرقت بأمره، وأمر السلطان هذا أيضًا من الأكاذيب الواضحة الظاهرة التي لا شك ولا ريب فيها؛ لما تقدم أن كتب الشيخ محيي الدين زهاء خمسمائة مصنف، منها التفسيران الكبير والصغير، وكتب الحديث والفقه.

وهل يصدق مسلم أن الشيخ سراج الدين البلقيني فقيه زمانه، وعالم عصره، وأعجوبة مصره، أمرنا بالإحراق لهذه الكتب، ولو أمر أحد بإحراق هذه الكتب المذكورة كائنًا من كان لأحرق الأمر دون إحراق الكتب.

قوله: أحرقت بأمره وأمر سلطان مصر، لم يقع ذلك، ولا شيء من ذلك ألبتة؛ لأنه من العظائم التي من شأنها أن يشار بخبرها إلى الآفاق، والحال أنه لم يبلغ ذلك عنهم أصلاً مع كثرة إقامتنا بمصر، وترددنا واختلافنا بعد المجاورة بمكة المشرفة إليها، فإن وقع شيء من ذلك، وحضرهم الفقيه وشاهده، أو نقل إليه، علمه العدول الثقات، وحققوا له أن الكتب المحرقة لم تكن إلا تصانيف الشيخ محيي الدين، فحينئذٍ يكون ذلك والعياذ بالله منه خطأ من البلقيني، وكلٌ منا يخطئ ويصيب إلا من خصَّه الله بعنايته وحمايته.

وعلي كل حال، فلا يتم الاحتجاج به على تكفير الشيخ، وجواز إحراق كتبه وإيجاب الأمر بهذا على سلطان المسلمين وإمام العالمين، وجعله عاصيًا إن لم يفعل ذلك.

بل قال الفقيه: وكيف يقول مولانا مجد الدين أنه يُدين الله في حقه، وهو يبيح المكث للجنب والحائض في المسجد، هكذا ذكره في كتبه.

قلت: تعجب الشيخ ممن يدين الله بمن يبيح المكث في المسجد للجنب والحائض، وما موضع التعجب إلا كلام الفقيه، فإنه برهانٌ واضح، ودليل لائح على عدم اطلاع الفقيه على ما هو معلوم لمن هو في أدنى درجات الفقهاء، بل ومن هو دون القلتين من الطلبة النبهاء، فإن اختلاف مذاهب العلماء من الصحابة والتابعين والفقهاء المجتهدين مشهورة، وفي جميع كتب الخلافيات مذكورة، فلما لم يطلع الفقيه عليه، ظن انفراد الشيخ

---

(1) رواه البخاري (1302/3)، ومسلم (1821/4).

محيي الدين بهذا القول، فإنه خالف الإجماع، وقال بما لم يسبقه إليه أحد من العلماء، فكاد يكفر الشيخ، ومن يدين الله به بذلك، فقال: وهذه مصادمة لقول سيد المرسلين ﷺ.

والخلاف في المسألة مشهور، فقال الشافعي ومالك -رحمهما الله تعالى-: لا يجوز للجنب والحائض المكث، ويجوز لهما المرور.

وقال أبو حنيفة -رحمه الله تعالى-: لا يجوز المكث ولا المرور إلا إذا كان في المسجد ماء، أو طريق.

وقال آخرون: يجوز المكث لهما إذا كانا على وضوء.

وقال إمام السُّنة أحمد بن حنبل، والإمام المزني من أصحاب الشافعي: يجوز المكث لهما مطلقًا، وهو قول حبر الأمة وترجمان القرآن أبي العباس عبد الله بن العباس -رضي الله عنهما.

وذكر الشيخ محيي الدين في «المعلى» جماعة ممن وافق المذكورين من التابعين والفقهاء لم يحضرني الآن أسماؤهم، ثم إن من قال بهذا القول أوّل قوله تعالى: ﴿إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ﴾[النساء:43] بأن المراد بهم: المسافرون يصيبهم الجنابة فيتيممون ويصلون.

قال الفقيه: وقال سيد المرسلين: «لا يحل المكث في المسجد لجنب ولا لحائض»[1].

أقول: إن هذا الحديث في السنن، وليس له ذكر في الصحيحين، ولكن إسناده حسن، غير أنه ليس على هذا الوجه الذي أروده الفقيه لكنه غير مبالٍ في نقل الحديث وتقديم ألفاظه وتأخيرها، ولفظ الحديث في السنن عن عائشة -رضي الله عنها- قال رسول الله ﷺ: «وجهوا هذه البيوت عن المسجد، فإني لا أحل المسجد لحائض، ولا جنب»[2].

أين هذا من قول الفقيه: وقال سيد المرسلين ﷺ: «لا يحل المكث في المسجد لجنب ولا حائض»[3].

أيجوز هذا، ويسوغ لمسلم أن يفعل بكلام النبي ﷺ، ويتلاعب به ويؤديه كيف شاء، وعلى أي وجه أراد، ولا يراجع كتب الحديث، ولا يسأل أهله، إن لم يعلم المظانّ؛

---

(1) رواه ابن ماجه (212/1)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (65/7).

(2) رواه أبو داود (294/1). (3) سبق تخريجه.

كي يسلم من وعيد قوله ﷺ في الصحيحين من رواية الجم الغفير من الصحابة، قيل: أربعين، وقيل: مائتين من الصحابة، منهم العشرة المبشرة: «**من كذب عليَّ متعمدًا؛ فليتبوأ مقعده من النار**»[1].

ومعنى الحديث: اصرفوا بيوتكم عن المسجد بحيث لا يكون المسجد طريقًا إلى بيوتكم، وممرًا إليها، فإن قيل: التوجه في اللغة إنما يعدى باللام بقول: وجهت وجهي لله، فكيف وقع هنا التعدية بعن؟

قلت: ليدل على معنى الصرف، فإن الصرف يعدى بعن، يقال: وجه عنه وجهه، أي: صرف، ووجهه إليه، أي: أقبل إليه، وفي إيراد اسم الإشارة إلى تحقير تلك البيوت، وتعظيم شأن المساجد، أي: لا يصح، ولا يستقيم أن يكون المساجد ممر تلك البيوت.

وقوله ﷺ: «**فإني لا أحل المسجد...** »[2] إلى آخره بيان للوصف الذي يرد على الحكم السابق، وعلة له؛ ولذلك وضع المسجد مقام الضمير.

قال الفقيه: وليس ذلك تعصبًا، هذا القول فيه نظر، فإنه لا شكَّ أنه تعصب، إما تعصب بحق أو باطل.

قوله: والله ما أحوج الفقيه في هذا المقام إلى اليمين بالله ﷻ ، وقد أنذرنا رسول الله ﷺ فقال: «**لا تحلفوا إلا بالله، ولا تحلفوا بالله إلا وأنتم صادقون**»[3].

ويعلم أن تعصبه هنا ظاهر ظهور النهار، وإن لم يكن تعصب، فإن اليمين منهيٌّ عنها في مثل هذا الموضع المستغني عن اليمين فيه، مع وجود المتهمين إن لم يكونوا مكذبين، فإن الله سبحانه وتعالى أعلم بصدق العبد وسريرته.

قول الفقيه: بل ذبًا عن دين رب العالمين، ليت شعري هل استولى وغلب الدين، وأفسده مفسدون أحوج الحال إلى أن يذبهم الفقيه عن هذه الفتيا المشحونة بأنواع الأباطيل والأكاذيب، ونقل الأحاديث على غير الوجه، واللفظ المروي، ونسبة الناس إلى ما لم يكن منهم، بل إكفارهم وتفسيقهم من غير سبب ولا باعث سوى قرة العصبة، وثائرة الغضبة على من قال صدقًا، ونطق حقًا.

---

(1) رواه البخاري (104)، ومسلم (3) في غير موضع.

(2) سبق تخريجه. (3) رواه أبو داود (64/9)، والنسائي (69/12).

قال الفقيه: وإحياءً لسُنة سيد المرسلين، هل ماتت السُنة النبوية والعياذ بالله، فيحتاج إلى إحيائها بهذه الفتيا التي تتضمن ما ذكرناهما من العظائم والدواهي، منها إيجاب فعل محرم على سلطان المسلمين، فقد ذكر أنه يجب عليه أن يمحو كُتب الشيخ محيي الدين التي تشتمل على مصنفات في التفسير ومتون الأحاديث النبوية والقدسية، ومتون الفقه المشتمل على ذكر مذاهب السلف من أئمة الإسلام، والعلماء الأعلام من الصحابة، والتابعين الأخيار، والمجتهدين الكبار، فمحوا هذه الكتب، ومنعوا المسلمين عن تحصيلها وإقرائها وإسماعها، طاعةً أو معصيةً إيمانًا أم كفرًا أو زندقة؟

وقد كتب الفقيه: إنه يجب على مولانا السلطان ارتكاب هذه المعصية، ثم لم ينفعه ذلك حتى أوجب عليه أن يشق عن قلوب العباد ليطلع على الإرادة، من أراد نشر كتب ابن العربي التي منها الكتب الجليلة المذكورة، وارتكاب هذه المعصية كفر ظاهر لائح.

وقد أوجب الفقيه على مولانا السلطان -حفظه الله تعالى- ارتكابه، وفتح من إنكار العالمين بابًا تغلق أبوابه، هذه الجملة مما يتعلق بالاجتراء على مولانا أمير المؤمنين، وخليفة الله في الأرضين.

وأما ما يتعلق بالافتراء وشهادة الزور على أحقر عباد الله مؤلف الكتاب، فقد شهد أنه صنف كتابًا مجلدًا في تكفير الإمام أبي حنيفة، ومن كفر أبا حنيفة.

فقد روينا في الصحيح عن النبي ﷺ: «أيما رجل قال لأخيه كافر؛ فقد باء بها أحدهما»[1].

وفي الصحيحين قال رسول الله ﷺ: «إن العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله يهوي بها في النار أبعد ما بين المشرق والمغرب»[2].

وفي الصحيحين قال رسول الله ﷺ: «لا يرمي رجل رجلاً في الفسوق، ولا يرميه بالكفر إلا ارتدت عليه، وإن لم يكن صاحبه كذلك»[3].

وفي الصحيحين أيضًا أن النبي ﷺ قال: «من دعا رجلاً بالكفر، أو قال: عدو الله وليس كذلك إلا حار عليه»[4].

---

(1) رواه البخاري في «الأدب المفرد» (157/1)، والترمذي (282/5).

(2) رواه البخاري (5996)، ومسلم (5303).

(3) رواه البخاري (5585). (4) رواه مسلم (93).

هذا آخر ما يسر الله إيراده، وأنا أتوب إلى الله تعالى من هفوات اللسان، وخطرات الجنان مما لم يقرب من رضا الرحمن، وأعتذر عن سقطات الأقلام، وورطات الكلام، مبادرًا إلى عفو الفقيه عمن صدر منه في حقي من الافتراء راجعًا إلى الله تاركًا سلوك مسالك المرية والامتراء.

خاتمة الكتاب

اعلم يا أخي أن المناظرة والمجادلة مع المتعنتين، وسائر المتعصبين كما قال الإمام أبو حامد: غير مفيد، ولا يزيد المتعنت المكاوحة إلا تمردًا وإباءً، وداء المتعنت يفيده المكاوحة شفاء، فالوجه إذا نقل إليك كلام عالم من علماء الأمة، وظهر لك بطلانه بكلام جلي، ودليل واضح غير خفي ألا تهجم على إنكاره، ولا تشتغل باستبعاده واستنكاره؛ لأنك أنت صرت بين أمرين:

أحدهما: أن تحكم بخفاء ذلك الكلام الجلي على ذلك الإمام مع منصبه العلي.

الثاني: تقول لعل ذلك الإمام اطلع على سر خفي ذهب عنه ذلك السر الخفي، فليت شعري أنت أجدر بالقصور عن ذلك المعنى الخفي، أم ذلك الإمام بالذهول عن معنى الظاهر الجلي فأنصفت، علمت أن ذهاب الخفيات عليك أقرب من ذهاب الجليات على ذلك الإمام الكبير، فاتهم نفسك، وأجدر الجسار والجراءة.

واعلم أن الاعتراض على أكابر الدين وعلمائه، لا يصدر إلا عن ضعف العقل، وقلة الحياء، فالحياء ثمرة الإيمان، وثمرة الإيمان العقل ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾[النور:40].

ثم إني أوصيك بإحسان الظن في الناس كافة خصوصًا بأئمة العلماء، ومن جملة إحسان الظن بالعلماء أن تطلب لكلامهم ما أمكنك وجهًا وعذرًا، فإن لم تعثر عليه، فاتهم نفسك، فإن كنت من المقلدين فليس لك إلا الاتباع لصاحبك، وليس من غشك تصحيح الصحيح، وإبطال الفاسد، وإن كنت مجتهدًا مستقلاً لشأن النظر، فعليك أن تتبع ما غلب على ظنك، ويجوز مع ذلك الخطأ على نفسك، حتى لا يشتد إنكارك على من خالفك.

وإياك أن تكون مشغولاً بالنقد والاعتراض، وتزييف كلام الناس، وكن مؤمنًا بطلب المعاذير، ولا تكن منافقًا بطلب العثرات.

فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «المؤمن يطلب المعاذير، والمنافق يطلب العثرات»[1].

وكن من الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر:18]، والنفس الخبيثة هي التي تحب ألا تذكر من كل شيء إلا مقابيحه وفضائحه، والنفس الطاهرة الزكية تحب أن تسمع من كل شيء محاسنه ومآثره.

---

(1) رواه البيهقي في «شعب الإيمان» (521/7) بنحوه.

واعلم أيضًا يا أخي أن الشغب بالنقد والاعتراض والتزييف، لا يسأله إلا عرقان خبيثان من باطن الإنسان، عرق سبعي، وعرق شيطاني.

فأما العرق السبعي فيدعو إلى تمزيق الأعراض، وإنما قوت هذا العرق استباحة تنقيص الأعراض والنفوس، وإنما يتوصل إليها إلا بالتمزيق والهتك، كما أن أطعمة السبع وشهوتها لحوم الحيوانات.

فهؤلاء أقوام ظاهرهم ثياب، وباطنهم ذئاب، ويوم القيامة يحشرون في صورة الذئاب؛ لأن الأصل في عالم الآخرة، وهو عالم الحقائق هو المعاني لا الصور، ولا جرم أن الحقائق تتبع صور المعاني، فيتصور بلا شك يوم القيامة كل إنسان بصورة على وفق معناه.

وكذلك يرى في المنام الشخـــص منهم في صورة كلب أو ذئب؛ لأن النوم أنمـــوذج من عالم الآخرة فتكون الصـــور فيه على وفق الحقائـــق.

والعرق الثاني اللئيم: الشيطاني قوته وطعمه الكبرياء، ودعوى التفوق، واستعظام النفس على الكل، بل دعوى الربوبية والاختصاص بتمام العلو وخاصية الكمال، مع الترفع عن المساهمة والمشاركة من عموم الخلق، وهذا العرق يدعو إلى الطعن على أقوال أعلام العلماء والتزييف؛ لأن في ضمن التزييف نفي الغير، وفي ضمنه إعظام النفس بإظهار الفضل على العين، والعبارة عن هذه الصفة أن يقول خير، كما قال إبليس، ولهذا قال الله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ﴾ [النجم:32].

فعلى هذا لا يجوز أصلاً تزييف الغير والطعن فيه، إلا لضرورة وحاجة، وإنما الذي رخص طلب العذر على سبيل الاستفهام، وطريق الاسترشاد، لا على سبيل التعنت ونهج العناد، ومن استدعى الطعن في طريق الغير، فقد استدعى الطعن في طريق نفسه، فأي مسلك ومذهب لا يمكن للمتأمل أن يلتقط من مجموعة مواضع مستبشعة مستقبحة في بادئ الرأي وسابق النظر، ومواضع ظاهر النقص والخلل إذا ضربت على محك التحقيق، واذكر ما أنزل الله تعالى على بعض أنبيائه: «حق على العاقل أن يكون حافظًا للسانه، عارفًا بزمانه، مقبلاً على شأنه».

أخبرنا كتابةً أحد الأئمة عن بعض المشايخ العارفين -رحمهم الله تعالى- أنه قال: من رأيتموه يزدري بالأولية، وينكر مذاهب الأصفياء، فاعلموا أنه محارب لله ولرسوله، مبعد مطرود عن قرب الله تعالى.

وقال أبو تراب النخشبي -رحمه الله تعالى-: إذا ألف القلب الإعراض عن الله تعالى، صحبته الوقيعة في أولياء الله، ولحوم الأولياء مسمومة، وعادة الله في مبغضهم معلومة،

ومن أطلق لسانه فيهم بالسلب؛ ابتلاه الله قبل موته بموت القلب ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: 63].

اللهم إنا نسألك أن تجعلنا ممن يحبك، ويحب ملائكتك، ويحب رسلك، ويحب عبادك الصالحين، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأعمان على صفوة الخلائق أجمعين محمد خاتم النبيين والمرسلين، وعلى آله وصحبه والتابعين وتابع التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

نظير السؤال والجواب

ما يقول سيدنا وبركتنا شيَّد الله به أزر الدين، ونفع ببركاته المسلمين في الكتب المنسوبة إلى ابن عربي كـ «الفتوحات»، و«الفصوص»، هل يباح تعلمها وتعليمها وإظهارها بين الناس، واعتقاد ما فيها؟ وهل مخالفتها للسُّنة مخالفة شنيعة، أم من جملة العلوم النافعة السنية الشرعية؟ تفضلوا بشفاء القلب، فإن الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي -نفع الله به- لما سُئل عن ذلك أجاب بما يقتضي تفضيلها على ما اشتهر من كتب العلوم النافعة، ولا يستقر ذلك في القلب دون مراجعة مولانا - حرسه الله تعالى - فأوضحوا الجواب؛ ليتوفى لكم إن شاء الله جزيل الثواب نظير جواب الفقيه أبي بكر الخياط، الجواب والله الموفق للصواب: إنه قد آن لابن الخياط ألا تأخذه في الله لومة لائم، وإن كتب ابن العربي لا يحل تحصيلها ولا قراءتها ولا سماعها، وأنها مردودة على مصنفها، وأن من اعتقد دين الله ودين رسوله ﷺ، ونظر إلى مواقع التنزيل والتأويل، يجب عليه الإضراب عنها، وتسفيه الناظر فيها، إذ هي مخالفة لشريعة سيد المرسلين، وأقوال الصحابة والتابعين.

وفي الحديث النبوي: «من أحدث في ديننا ما ليس على أمرنا؛ فهو رد»[1].

وعلى مولانا السلطان- خلّد الله ملكه، ونصره- القيام بمحو هذه «الفتوحات» و«الفصوص»، وما جرى مجراها، والإنكار على من أراد إظهارها وإشاعتها، والأمر في تأفيلها وتأفيل مظهرها؛ لينال بذلك أفضل المراتب على ما قد حول الله تعالى، وما أظن مولانا مجد الدين أقدم على ما أقدم، إلا بعد الاشتغال في النظر إلى كتبه ولا إلى أحواله، فإنه ليس فيها إلا إيهام الاطلاع على الأسرار الربانية، والعلوم اللدنية مع المبالغة في تأفيل الشريعة، ورفض سنة سيد المرسلين، فمن أين علم أن دعواه المذكورة تخترق السبع الطباق،

---

(1) رواه البخاري (2550)، ومسلم (1717).

والأنبـــياء كانوا خائفين مشفقين من ألا يستجاب دعوتهم، ومكث النبي ﷺ شهرًا يدعو على من قتل أصحاب بئر معونة، ودعا على ناس من قريش، فنزل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾[آل عمران: 128] أرُتبــتُـــه عنده أجلُ من رتبة سيد المرسلين؟!

ولقد قضيت العجب من تصنيفه كتابًا مجلدًا في تكفير النعمان، وهو شيخ الإسلام، وشيخ أصحابنا الصوفية التهامية، ومذهبهم، فكيف ساغ له تكفيره مع أن علمه قد ملأ الخافقين، وعمله لم يصبر عليه إلا من مكنه الله، مثل تمكينه حتى أنه مكث أربعين سنة يصلي الصبح بوضوء العشاء، ولم يسع له تكفير ابن عربي، وقلامة ظفر الإمام أبي حنيفة خير من قراب الأرض مثل ابن عربي، هذا شيء لا يمترى فيه، من يدين الله تعالى.

وأنا أنشد الله والإسلام مولانا مجد الدين:

هل الإمام أبو حنيفة دون ابن عربي؟ حتى كفره وأطنب في وصف هذا المذكور، وخرج فيه إلى أن يعتقد الجهال أنه أفضل الخلائق، ولقد تعجبت من المشايخ الصوفية حيث أباحوا عرض إمامهم ليرب بالتكفير؛ لينالوا غرضهم في نصرة ابن عربي، وليس هذا بدعًا من فعل ابن عربي، وهو من غلاة الصوفية.

وليس يبلغ عشر عشير الحلاج، وقد صلب لغلوه وزندقته، وتهاونه في شأن العزيز الكبير.

وقوله: «أنا الله»، كيف، وقد اعتقد ابن عربي أن الرياضة إذا كملت اختلط ناسوت صاحبها بلاهوت الله تعالى؟

هذا مذهب الرجل، وقد صرح به في كتابه «الفصوص»، وهذا عين مذهب النصارى حيث قالوا: امتزجت الكلمة بعيسى، امتزاج الماء باللبن، واختلط ناسوته بلاهوت الله؛ حتى ادعوا أنه ابن الله تعالى، تعالى الله عن قول الزائغين.

ولو نظر السادة الصوفية في التحقيق لكانت كتب حجة الإسلام، وكتب السهروردي كافية لهم.

وأما قول مولانا مجد الدين: إن ثمَّ طائفة في الغي ينظُرون على ابن عربي، ويعظمون النكير، سبحان الله كيف ينسب شيخ الإسلام ابن عبد السلام إلى ذلك إذا كان ممن ينكر عليه؟! بل صاحبه البلقيني حيث أمر بإحراق كتب المذكور، وأحرقت بأمره وأمر سلطان مصر، فكيف يقول مولانا مجد الدين: إنه يدين الله في حقه، وهو يبيح المكث في المسجد للجنب والحائض، هكذا ذكره في كتبه.

وقد قال سيد المرسلين ﷺ: «لا أحل المسجد لجنب ولا حائض»[1].

وهذه مصادمة لقول سيد المرسلين، وفي مخالفته فيها، هذا آخر ما أردت وضعه هنا، وليس ذلك تعصبًا لا والله، بل ذبًّا عن دين رب العالمين، وإحياءً لسنة سيد المرسلين، ونصيحة لعامة المسلمين، والله الموفق للصواب.

وكتبه الفقير إلى الله تعالى المتشبث بأذيال عفوه من عقوبته جمال الدين ابن الخياط عفا الله عنه وعن جميع المسلمين.

وصلِّ اللهم على سيدنا محمد خاتم النبيين سيد الأولين والآخرين، وآله الطيبين، وصحبه الطاهرين، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وهو نعم المولى ونعم النصير.

جواب مولانا، وسيدنا، وإمامنا شيخ الإسلام أستاذنا، وأستاذ علماء العالم مجد الدين ﷺ

اللهم أرنا الحق حقًّا وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه، قد ذكرت معتقدي في الشيخ محيي الدين ابن العربي -رحمه الله تعالى- بعد مطالعة كتبه ومصنفاته التي تشرح صدور العارفين، وتنور عيون المحققين، وهذا التأمل في حقائقها ومعانيها، وإقطاف أطايب ثمرها ومجانيها، وهو شيخ المحققين، وإمام العارفين، هذا الذي نعرفه منه ونحققه وندين الله تعالى به، ومن نظر في أول كتاب «الفتوحات» ومعتقده، واتباعه للسُّنة النبوية، واقتفاء الأحاديث، وبناء أبوابه عليها؛ عرف أنه كان ممن شرح الله صدره بنور العلم اللدني، مقدار الرجل وجلالة قدره.

وقول الفقيه رضي الدين: إنه لا يحل النظر في كتبه ولا قراءته ولا إسماعه إلى آخر مقاله، ليس هو منفردًا به، بل قول جماعة من أهل الظاهر، الذين ينطقون بهذا، وأكثرهم أيضًا يعتقدون خلافه، وإنما ينطقون بما يوافق عقول العامة العاجزين عن فهم شيء من معاني كلام الشيخ، وحقائقه، فإنهم متى سمعوا خلافه أنكروا وبدعوا وشنعوا، أليس حافظ الأمة أبو هريرة ﷺ يقول: «حفظت من رسول الله ﷺ وعائين من العلم بثثت أحدهما فيكم، وأما الوعاء الآخر لو بثثته لقطع مني هذا البلعوم»[2].

هكذا في صحيح الإمام أبي عبد الله البخاري، أراد به علوم الحقيقة التي ليست من شأن أهل الظاهر، الذين لا يمكن تفهيمهم شيئًا من ذلك؛ لأن ذلك خاص بمن خصه الله

---

(1) سبق تخريجه. (2) رواه البخاري (120).

به من الصديقين والأوتاد المقربين، فالظاهر المنكر معذور من هذا الوجه.

وقول الفقيه: إني صنفت كتابًا مجلدًا في تكفير الإمام النعمان، كيف استحل من الله تعالى أن يجري قلمه بهذه الفرية التي تكاد السماوات يتفطرن منها؟ ولعل هذا كتاب كتبه بعض يهود جيله، ونسبه إليه؛ ترويجًا وتزويقًا لباطله، وهل أنا فيما علمت إلا من أول من بالغ في تعظيم مذهبه بتصنيف كتاب جليل في طبقات فقهاء مذهبه، وذكر فضائلهم، وبيان محل أقدارهم، وهذا الكتاب موجود بين أظهر المسلمين شامًا ومصرًا ويَمَنًا، غربًا وشرقًا.

وأما كتاب التكفير المذكور، فإن كان في خزانة كتب الفقيه فليظهره لنحرقه، ونكفر مصنفه، وإن كان الفقيه يظن أن أحدًا من خدام العلم الشريف في عصرنا عارف بمناقب النعمان وفضائله، وعالم بشئونه، وجلال قدره، وقيامه في الله كمعرفتي بذلك، وعلمي به، وصدق عقيدتي فيه -رحمه الله تعالى، فإن ذلك من بعض الظن.

وأما مبالغته في تكفير الشيخ محيي الدين ابن العربي فقد بسطنا عذره فيه، وأما احتجاجه بقول شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام شيخ مشايخ الشام، فغير صحيح، بل كذب وزور.

فقد روينا عن شيخ الإسلام صلاح الدين العلائي [1] عن جماعة من المشايخ كلهم عن خادم الشيخ عز الدين بن عبد السلام أنه قال: كُنا في مجلس الدرس بين يدي الشيخ عز الدين ابن عبد السلام فجاء في باب الردة ذكر لفظة الزنديق، فقال بعضهم: هل هي عربية أو عجمية؟

فقال بعض الفضلاء: إنما هي فارسية معربة، أصلها «زن دين» على دين المُراءاة، وهو الذي يضمر الكفر، ويظهر الدين.

فقال بعضهم: مثل من؟ فقال آخر إلى جنب الشيخ: مثل ابن عربي بدمشق، فلم

---

(1) هو الشيخ الإمام العلامة الحافظ الفقيه ذو الفنون صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي الشافعي، عالم بيت المقدس، ولد في ربيع الأول سنة أربع وتسعين وستمائة، وسمع التقي سليمان وطبقته، ولازم البرهان الفزاري والكمال الزملكاني وتخرج به، وبرع في الفنون، وكان إماما محدثا حافظا متقنا جليلا فقيها أصوليا نحويا. قال الذهبي: حافظ يستحضر الرجال والعلل وتقدم في هذا الشأن مع صحة الذهن وسرعة الفهم. وقال الحسيني: كان إمامًا في الفقه والأصول والنحو مفننًا في علوم الحديث وفنونه علاّمة فيه عارفًا بالرجال علامة في المتون والأسانيد ولم يخلف بعده مثله. أخذ عنه العراقي وقال: مات حافظ المشرق والمغرب صلاح الدين العلائي في ثالث المحرم سنة إحدى وستين وسبعمائة. انظر: طبقات الحفاظ للسيوطي (ص532).

ينطق الشيخ، ولم يرد عليه، قال الخادم، وكنت صائمًا ذلك اليوم، فاتفق أن الشيخ دعاني للإفطار معه فحضرت، ووجدت منه إقبالاً ولطفًا.

فقلت: يا سيدي، هل تعرف القطب الفرد الغوث في زماننا؟

فقال: ما لك ولهذا، كُلْ، فعرفت أنه يعرفه، فتركت الأكل، وقلت: لوجه الله تعالى، عرفني به، من هو؟ فتبسم -رحمه الله تعالى- وقال: الشيخ محيي الدين ابن عربي، وأطرقت ساكنًا متحيرًا.

فقال: مالك؟

فقلت: يا سيدي قد حِرتُ!

قال: لم؟

قلت: أليس اليوم قال ذلك الرجل إلى جانبك في ابن العربي ما قال وأنت ساكت؟!

فقال: اسكت، ذلك مجلس الفقهاء.

هذا الذي روي لنا بالسند الصحيح عن شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام - رحمة الله عليه.

وأما قول غيره من أضراب الشيخ عز الدين فكثير.

كان الشيخ كمال الدين الزملكاني من أجل مشايخ الشام أيضًا، وكان يقول: ما أجهل هؤلاء ينكرون على الشيخ محيي الدين ابن عربي حاله لأجل كلمات وألفاظ وقعت في كتبه؟ قد قصرت أفهامهم عن درك معانيها، فليأتوني لأحل لهم مشاكلهم، وأبين لهم مقاصده؛ بحيث يظهر لهم الحق ويزول عنهم الوهم.

وهذا الشيخ قطب سعد الدين الحموي، سُئل عن الشيخ محيي الدين لما رجع عن الشام إلى بلاده: كيف وجدت ابن العربي؟ فقال: وجدته بحرًا زاخرًا لا ساحل له.

وهذا الشيخ صلاح الدين الصفدي له كتاب جليل وضعه في تاريخ علماء العالم مجلدات كثيرة، وهي موجودة في خزانة كتب مولانا السلطان - خلد الله سلطنته- ينظر في باب الميم بترجمة محمد بن علي المغربي؛ ليعرف مذاهب أهل العلم الذين صدرهم مفتوح لقبول العلوم اللدنية، والمواهب الربانية، وقوله في شيء من الكتب المصنفة كـــ «الفصوص» وغيره: إنه صنف بأمر من الحضرة الشريفة النبوية، وأمرني بإخراجه إلى الناس.

قال الشيخ شمس الدين الذهبي حافظ الشام: ما أظن أن المحيي يتعمد الكذب أصلاً، وهو من أعظم المنكرين على الطائفة الصوفية.

ثم إن الشيخ محيي الدين -رحمة الله عليه- كان مسكنه، ومظهره بمدينة دمشق،

وأخرج هذه العلوم إليهم، ولم ينكر عليه أحد شيئًا من ذلك، فكان قاضي القضاة الشافعي في عصره يخدمه خدمة العبيد، وقاضي القضاة المالكية زوجه بابنته، وترك القضاء بنظرة وقعت عليه من الشيخ.

وأما كراماته ومناقبه لا تحصرها مجلدات، وقول المنكرين في حق مثله هباء وغثًا لا يعبأ به، قد أنكروا على من هو أجل منه كالشيخ أبي يزيد البسطامي، وأضرابه مثل الشيخ أبي عبد الله بن عفيف [1]، ولم يضرهم إنكارهم، ولم ينقص به أقدراهم، فإن رجع الفقيه إلى الله تعـالى عن إنكار أوليائه، وتاب إلى الله عن افترائه عليّ فهو أحق به ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213].

خاتمة الرسالة

كتبه الملتجئ إلى حرم الله تعالى مجد الدين الفيروزآبادي الصديقي -وفقه الله لمراضيه- وهو مؤلف «القاموس المحيط».

اللهم انطقنا بما فيه رضاك الذي اعتقده في حال المسئول عنه، وأدين الله تعالى به، إنه كان شيخ الطريقة حالاً وعلمًا، وإمام التحقيق حقيقةً ورسمًا، ومحيي رسوم المعارف فعلاً واسمًا، إذا تغلغل فكر المرء في طرف من مجده غرقت فيه خواطره، عباب لا تكدره الدُّلاء، وسحاب يتقاصر عنه الأنواء، كانت دعواته تخترق السبع الطباق، وتُفرق بركاته فتملأ الآفاق، وإني أصفه وهو يقينًا فوق ما وصفته، وناطق بما كتبته، وغالب ظني أني ما أنصفته.

وما عليَّ إذا ما قلت مُعتقدي ... دَعْ الجَهُولَ يظنُّ العدل عُدوانا

والله والله العَظيم ومَنْ ... إقَامةِ حُجَةِ الله بُرهَانا

إنَّ الذي قُلتُ بَعضًا من مَناقبهِ ... مَا زِدتُ إلا لعَلي زدتُ نُقصانا[2]

---

(1) هو شيخ الإسلام سليمان بن علي بن عبد الله ياسين العفيف التلمساني، الذكي الحاذق، المنطقي الخارق، تلميذ الصدر القونوي، صاحب شرح الأسماء الحسنى، وشرح منازل السائرين، وشرح مواقف النفري، وشرح الفصوص، وصاحب كتاب الخلوة، وعمل فيه أربعين خلوة، كل خلوة أربعين يومًا.

مات سنة خمس وسبعين وستمائة. وأثنى عليه ابن سبعين وفضّله على شيخه القونوي.

انظر: مرآة الجنان (4/216)، البداية والنهاية (13/326)، النجوم الزاهرة (8/29).

(2) الأبيات ذكرها المقري التلمساني في «أزهار الرياض» ص (1373)، و«نفح الطيب» ص (1445).

وأما كتبه ومصنفاته فـــالبحار الزواخر، التي بجواهرها لكثرتها لا يعلم لها أول ولا آخر، ما وضع الواضعون بمثلها، وإنما خص الله بمعرفة قدرها أهلها، ومن خواص كتبه، أنه من واظب على مطالعتها، والنظر فيها، وتأمل في مبانيها، انشرح صدره لحل المشكلات، وفك المعضلات، وهذا الشأن لا يكون إلا لأنفاس من خصه الله بالعلوم اللدنية الربانية.

ووقفت على إجازةٍ كتبها للملك المعظم، فقال في آخرها: وأجزت له أيضًا أن يروي عني مصنفاتي، ومن جملتها كذا وكذا حتى عد نيفًا وأربعمائة مصنف.

ومنها «التفسير الكبير» الذي بلغ فيه إلى تفسير سورة الكهف عند قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: 65] ستين سفرًا، فاستأثره الله تعالى، وتوفي ولم يكمل.

وهذا التفسير كتاب عظيم كل سفرٍ منه بحر لا ساحل له ولا عزو، فإنه صاحب الولاية العظمى، والصديقية الكبرى، فيما نعتقده، ونَدين الله به.

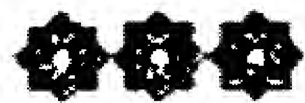
وثمَّ طائفة في الغي يعظمون عليه النكير، وربما يبلغ بهم الجهل إلى حد التكفير، وما ذلك إلا لقصور أفهمهم عن إدراك مقاصد أقواله، ومعانيها، ولم تنل أيديهم؛ لقصرها إلى اقتطاف مجانيها.

عَلَــيَّ نَحتُ القَوافي مِن مَقاطِعِها وَمــا عَلَيَّ لَهُم أَن تَفهَمَ البَقَرُ(1)

هذا الذي نعلم ونعتقده وندين الله به في حقه، والله سبحانه وتعالى أعلم.

كتــبه الملتجـــئ إلى حرم الله تعالى محمد الصديقي -عفا الله عنه- وهو صاحب «القامـــوس» كتبه أفقر الورى، وأحوجهم إلى الله تعالى إسماعيل ابن الشيخ محمد الشاشي غـــفـــر لـــه ولوالديــــه وللمسلمين أجمعين، آمين.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين



(1) البيت من البسيط، وهو للبحتري في ديوانه من قصيدة مطلعها:

فِي الشَيبِ زَجرٌ لَهُ لَو كانَ يَنزَجِرُ وَواعِـــظٌ مِـــنهُ لَـــولا أَنَّهُ حَجَرُ

أهم المصادر والمراجع

- اصطلاحات الصوفية للشيخ ابن عربي.
- إحياء علوم الدين للغزالي.
- الأعلام للزركلي.
- الانتصار للأولياء الأخيار للموصلي، تحقيق المزيدي.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروزآبادي، المكتبة العلمية.
- البداية والنهاية لابن كثير.
- التعرف لمذهب التصوف، للكلاباذي، الكليات الأزهرية.
- التنوير في إسقاط التدبير لسيدي ابن عطاء السكندري.
-جامع الأصول في الأولياء للكمشخانوي.
- حكم الفصوص وحكم الفتوحات لشريف ابن ناصر الكيلاني، تحقيق المزيدي.
- الحلية لأبي نعيم.
- الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري.
- إرشاد ذوي العقول إلى براءة الصوفية من الاتحاد والحلول، للمزيدي.
- سنن الترمذي، طبعة المكتبة الإسلامية.
- سنن الدارمي، دار إحياء السنة النبوية.
- سنن أبي داود.
- سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربية 1953م.
- سنن النسائي.
- سير أعلام النبلاء للذهبي، مؤسسة الرسالة ببيروت ط1، 1981م.
- السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد للشيخ مصطفى البكري.
- شذرات الذهب لابن العماد.

- شرح الحكم الصوفية (الكردية) للشرقاوي، تحقيق المزيدي.
- شرح مشاهد الأسرار القدسية للست عجم بنت النفيس، تحقيق المزيدي.
- صحيح البخاري، فتح الباري.
- صحيح مسلم.
- طبقات الصوفية للسلمي.
- طبقات الأولياء لابن الملقن.
- الطبقات الكبرى للشيخ الشعراني.
- الطواسين للحلاج.
-عقلة المستوفز للشيخ الأكبر.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر.
- الفتوحات المكية للشيخ الأكبر.
- فيض القدير للمناوي.
- قوت القلوب لمكي، بيروت.
- قلائد الزبرجد شرح حكم مولانا أحمد لأبي الهدى الصيادي.
- الكامل في التاريخ، لابن الأثير، دار صادر.
- كشف الخفاء، للشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني.
- كشف الظنون، لحاجي خليفة.
- الكواكب الدرية في طبقات الصوفية للمناوي.
- كيمياء السعادة للغزالي.
- لطائف الأعلام للقاشاني.
- روح البيان في تفسير القرآن لحقي.
- مختصر الفتوحات المكية للشعراني (بتحقيقنا).
- مسند الإمام أحمد.
- المصنف، لابن أبي شيبة.

- المصنف لعبد الرزاق.

- معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة.

- الميزان الذرية في بيان عقائد الفرقة العلية للشعراني، تحقيق المزيدي.

- النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر، للمزيدي.

* * *

فهرس المحتويات

الاغتباط بمعالجة ابن الخياط